بلجیت سنگھ مطیرؔ

اردو کا مکمّل باغی شاعر

کبیر

کایا پبلی کیشنز ، بہادر گڑھ

(تصنیف: بلجیت سنگھ مطیر)

اردو کا مکمّل باغی شاعر

اردو کا مکمّل باغی شاعر

کبیر

بلجیت سنگھ مطیر

کایا پبلی کیشنز ، بہادر گڑھ

پہلا ایڈیشن ۱۹۸۴

مصنف

قیمت -/20 روپے

URDU KA MUKAMMAL BAGHI SHAIR

KABIR -

by

BALJIT SINGH MATEER

خوشنویس محمد حامد بستوی

ستیہ دیپ، مالک کایا پبلی کیشنز، بہادر گڑھ۔ ضلع رہتک (ہریانہ)
نے نودیپ پریس، دہلی سے چھپوا کر شائع کیا۔

فہرست

مجبی! میرے دوست! میرے **مخالف**

ہماری ملاقاتوں کا زمانہ سن و سال کے لحاظ سے زیادہ طویل نہیں ـــــ
بس یہی چار پانچ سال کی مدّت ہے۔ اگر اس مدّت کو ہم سانسوں سے ناپیں تو یہ انسانی
زندگی کا چالیسواں حصّہ بنتا ہے۔ لیکن اگر اس کی پیمائش ہم دونوں میں ادبی، تخلیقی، مذہبی
سماجی اور دوسرے امور و موضوعات کے متعلق ہونے والی گفتگو سے کی جائے۔ تو یہ انسان
کی فکری زندگی کے بوگنا کے لگ بھگ ٹھہرتی ہے۔ تمہیں تو معلوم ہی ہے کہ لگ بھگ اتنی ہی
مدّت میں گوتم کو بودھ حاصل ہو گیا تھا۔ اگر ہم دونوں بھی ان کی طرح ایک ہی مسئلے کے متعلق
گفتگو کرتے یا سوچتے رہتے تو شاید ہمیں بھی ہو گیا ہوتا۔

خیر!

ہم نے اپنی گفتگو کے دوران کائناتی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر تبادلۂ خیالات کیا۔
اگرچہ ہماری گفتگو کا کوئی تحریری یا مشینی ریکارڈ نہیں ہے تاہم میں سمجھتا ہوں کہ مندرجہ ذیل
امور پر ہم متفق رہے ہیں:

- طوفانِ نوح کسی بھی وقت ہماری زمین کو لپیٹ میں لے سکتا ہے۔
- سورج کسی بھی پل سوا نیزہ پر آ سکتا ہے۔
- ہماری زمین کسی بھی وقت پانی میں دھنس سکتی ہے۔
- اجرام فلکی کی گردش میں کسی وقت بھی رخنہ پڑ سکتا ہے۔
- فضا کسی بھی وقت آکسیجن سے محروم ہو سکتی ہے۔
- ہماری زمین کسی بھی وقت برفیلے طوفان کی زد میں آ سکتی ہے۔

اور ان میں ہر صورت قیامت برپا کرنے والی ہے۔

اور جب تک ہماری زمین قیامت سے محفوظ ہے اور کوئی قدرتی قہر نازل

نہیں ہوتا تب تک آدمی خود اپنی بربادی کے سامان بہم نہ پہنچائے نیز آپس میں پیار محبت سے رہے۔

•• قدرت ہر جاندار سے دو ہی تقاضے کرتی ہے — خود کو زیادہ سے زیادہ دیر تک زندہ رکھے اور اپنی توسیع کرے، دوسروں کو زیادہ سے زیادہ دیر تک زندہ رہنے میں مدد دے تاکہ وہ بھی اپنی توسیع کرسکیں۔

مجالف!

دوسرے صحیفوں کی طرح اس صداقت کا ذکر کلام کبیر میں بھی ہے۔
چوں کہ تمہارے تعاون اور خلوص کے بغیر میں ان نتائج کو اخذ نہیں کرسکتا تھا۔
لہذا یہ چھوٹا سا کتابچہ تمہارے نام کرتا ہوں مجالف! نیک مجالف!!

مطہر

کبیر صاحب کے حالاتِ زندگی

کبیر صاحب کا شمار ہندوستان کے عظیم ترین سنتوں میں ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کے حالاتِ زندگی ابھی پوری طرح سامنے نہیں آسکے تاہم یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ وہ سکندر لودھی کے ہمعصر تھے۔ روایت ہے کہ بنارس کے پنڈتوں اور ملاؤں نے کبیر صاحب کی انقلابی تدریس سے عاجز آکر سلطان سکندر لودھی کے پاس شکایتیں کروائی تھیں کہ یہ آدمی نہ تو ہندو دھرم کو مانتا ہے اور نہ ہی اسلام کو۔ بلکہ دونوں کے خلاف کھلم کھلا پرچار کر رہا ہے۔ چوں کہ اس شخص کا دائرۂ عمل روز بروز بڑھتا چلا جا رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کڑی کارروائی کی جائے ورنہ اندیشہ ہے کہ ہندوستان میں ہندو اور اسلام دھرموں کو نقصان پہنچے اور ان کی جگہ لادینیات لے لے۔ روایت ہے کہ ان شکایات کی تفتیش کرنے کے لیے خود سلطان بنارس گیا اور وہاں کبیر صاحب سے ملاقات کی۔ اس ملاقات کے بعد جو کچھ ہوا اس کے متعلق مختلف بیانات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ کبیر صاحب کے معتبر شاگرد دھرم داس کے کلام سے پتا چلتا ہے کہ سلطان نے ان کی آزمائش کرنے کے لیے انھیں ہاتھی کے آگے پھینک دیا، آگ میں ڈال دیا اور نہ جانے ان پر کیا کیا ظلم توڑے مگر کبیر صاحب کو کسی قسم کا جسمانی گزند نہ پہنچ سکا۔ دھرم داس کا قول قدیم ہندوستانی روایات کے عین مطابق ہے جن میں ہر صوفی سنت کے شاگرد اور عقیدت مند اپنے استاد و پیر کو کراماتی ثابت کرنے کے لیے عجیب و غریب فرضی کہانیاں گھڑ لیتے تھے۔ شاید یہ اس زمانے کے پبلک ریلیشنز کا طریقہ تھا۔ بہر حال کبیر صاحب پر ڈھائے جانے والے مظالم کا ذکر سنت دادو دیال کے شاگرد سنت رجب جی نے بھی کیا ہے:

جن کبیر جوڑی رنجیر، بورے جل ماہیں
اگن نیر، گج ترّاس راکھے کدھو ناہیں

کبیر صاحب کے ایک شاگرد سنت غریب داس نے بھی ان واقعات اور کرامات کا ذکر اپنے کلیات گرنتھ صاحب میں دہرایا ہے۔ کبیر صاحب کے نام سے منسوب کی جانے والی بانی میں بھی تین ایسے واقعات درج ہیں کہ جن سے پتہ چلتا ہے کہ سکندر لودھی نے ان کو ایک بار آگ میں، دوسری بار پانی میں اور تیسری بار ہاتھی کے پیروں میں ہلاک کرنے کی مساعی کی تھی۔ چونکہ کبیر صاحب سے منسوب کیا جانے والے کلام کا بہت بڑا حصہ دخیلی ہے جو کہ ان کے چیلوں اور مریدوں نے خود کہہ کر کبیر صاحب کی تخلیقات میں جوڑ دیا ہے اس لیے اغلب ہے کہ کبیر صاحب کے نام سے منسوب مذکورہ واقعات کو ظاہر کرنے والا کلام بھی دخیلی ہو۔ جب ہم کبیر صاحب کے کردار اور گفتار کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے ارد گرد کرامات کا ڈھونگ رچنے کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔

کبیر صاحب اور سکندر لودھی کے مابین ملاقات کا ذکر ڈاکٹر تارا چند نے بھی کیا ہے۔ لیکن وہ اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتے کہ سلطان نے کبیر صاحب پر مذکورہ مظالم ڈھائے تھے بلکہ ان کا خیال ہے کہ سلطان نے کبیر صاحب کو مشورہ دیا کہ چوں کہ بنارس میں ان کی بے حد مخالفت ہو رہی ہے اور ان کی زندگی خطرے میں ہے لہٰذا وہ بنارس چھوڑ کر مگھر میں چلے جائیں۔ لہٰذا سلطان کے مشورے پر وہ بنارس چھوڑ کر چلے گئے۔

ڈاکٹر تارا چند کا مندرجہ بالا خیال بھی قابل قبول نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبیر صاحب کی مگھر کو روانگی کبیر سکندر ملاقات کے بہت سالوں بعد ہوئی تھی اور یہ ہجرت کبیر صاحب کا سماجی اوہام کے خلاف آخری اقدام تھا۔ کبیر صاحب مگھر کو اس لیے گئے تھے کہ وہ اس سماجی وہم کو دور کرنا چاہتے تھے کہ وہاں پر مرنے والے شخص کو جہنم رسید ہونا پڑتا ہے اور اس کو نجات حاصل نہیں ہوتی۔

بہر حال مذکورہ بالا دونوں نظریات اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ کبیر صاحب اور سلطان سکندر لودھی کے درمیان ملاقات ہوئی تھی۔ اس طرح یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ کبیر صاحب سکندر لودھی کے ہمعصر تھے۔

تاریخ ولادت و وفات

کبیر صاحب کا تعلق چوں کہ سنت تحریک سے تھا لہذا ہندی والوں نے انھیں ہندی کا شاعر تسلیم کرلیا اور ان کی زندگی اور شاعری کے بارے میں سیکڑوں کتابیں لکھ ڈالیں۔ لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ کبیر ہندی کے نہیں بلکہ اردو کے شاعر تھے اور شاعر بھی ایسے کہ ان سے قبل یا ان کے بعد آج تک کسی دوسرے شاعر کو وہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو کبیر صاحب کو ان کی زندگی سے لے کر آج تک حاصل ہے۔ بہرحال ہندی والوں نے انہیں اپنی جھولی میں ڈال لیا اور ان کے متعلق لکھ لکھ کر کتابوں کے ڈھیر لگا دیے۔ لیکن لطیفہ یہ ہے کہ وہ ان کی تاریخ ولادت و تاریخ وفات تک کا پتہ لگانے میں قاصر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر کبیر صاحب کے شاگردوں کا کہنا ہے کہ ان کی پیدائش ۱۲۰۵ بکرمی اور وفات ۱۵۰۵ بکرمی میں ہوئی تھی۔ اس طرح کبیر صاحب کی عمر ۳۰۰ سال ٹھہرتی ہے۔ ڈاکٹر بھنڈارکر کہتے ہیں کہ کبیر صاحب ۱۴۵۵ بکرمی میں پیدا ہوئے تھے اور ۱۵۷۵ بکرمی یعنی ۱۲۰ سال کی عمر میں فوت ہوئے تھے۔ کیشتی منوسین کے خیال میں ۱۴۵۵ بکرمی میں پیدا ہوئے تھے اور پچاس سال کی عمر یعنی ۱۵۰۵ بکرمی میں فوت ہوئے تھے۔ ڈاکٹر وڈ تھادل رقمطراز ہیں کہ کبیر صاحب ۱۴۲۷ بکرمی میں پیدا اور ۱۵۰۵ بکرمی میں رحلت فرما گئے یعنی ۷۸ سال تک جیے۔ ڈاکٹر ہری اودھ کے مطابق کبیر کی پیدائش ۱۴۵۵ بکرمی اور وفات بکرمی سال ۱۵۵۲ میں ہوئی تھی۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی دو محقق کبیر صاحب کی ولادت اور رحلت کے سنین پر اتفاق رائے نہیں رکھتے۔ حالانکہ خود کبیر صاحب کے معتبر شاگرد دھرم داس اپنے ایک چھند میں ان کی پیدائش کا واضح ذکر کر گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

چودہ سو پچپن سال گئے، چندر وار ایک ٹھاٹ ٹھئے
جیٹھ سدی برسایت کو، پورنماسی تتھی پرگٹ بھئے

اس چھند سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ ۱۴۵۵ سال گئے یعنی گزر جانے پر چندر وار جیٹھ کے مہینے پورنماسی کے روز اور برسات کے موسم میں کبیر صاحب پیدا ہوئے تھے۔ چندر وار کو بعض ہندی محققین قصبہ یا شہر کا نام بتاتے ہیں اور آج تک کھوج رہے ہیں کہ چندر وار نام کا گاؤں، قصبہ یا شہر کہاں پر ہے) ۱۴۵۵ سال گئے یعنی

۱۴۵۵ بکرمی بمطابق ۱۳۹۸ عیسوی ہے۔ لیکن ماہ جیٹھ موسم برسات، پورنماسی اور سوم وار کے مطابق صحیح تاریخ ۱۱ر جولائی ۱۳۹۸ء نکلتی ہے۔ اس طرح وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ کبیر صاحب ۱۱ر جولائی ۱۳۹۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔

اسی طرح کبیر صاحب کی وفات کے متعلق ایک چھند ملتا ہے:

سمبت پندرا سو پچھترا ، کیئو مگھر گون
ماگھ سدی ایکا دسی ، رلو پون میں پون

یعنی سال بکرمی پندرہ سو پچھتر میں کبیر صاحب مگھر تشریف لے گئے اور ماگھ کی ایکادسی کے روز ہوا ہوا میں مل گئی یعنی ان کی وفات ہوگئی۔ اس چھند کی رو سے کبیر صاحب کی تاریخ وفات ۱۴ر جنوری ۱۵۱۸ء اور ۱۴ر فروری ۱۵۱۸ء کے درمیان ٹھہرتی ہے۔

اس طرح کبیر صاحب کی عمر ۱۲۰ سال کے لگ بھگ ہوتی ہے۔

خانگی حالات

کبیر صاحب کے خانگی حالات کا احاطہ کرنے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان کے مندرجہ ذیل دوہوں کو پیش نظر رکھیں تاکہ ان کی روشنی میں ہم صحیح تجزیہ کرنے میں کامیاب ہوسکیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبیر صاحب کے خانگی حالات بہت ہی گڈمڈ اور سراسر روایتی ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے شاگردوں اور بہت سے ہندی محققین نے اِدھر اُدھر کے دوہوں یا پدوں کی مدد سے ان کے خانگی حالات کا تانا بانا بننے کی کوشش کی ہے جس کی وجہ سے بہت زیادہ تضاد پھیل گیا ہے۔ کبیر صاحب کے دو دوہے مندرجہ ذیل ہیں۔

جات نہ پوچھو سادھ کی، پوچھ لیجیو گیان
مول کرو ترو ار کا، دھری رہنے دو میان

یعنی سادھو کی ذات کے بارے میں کبھی نہ پوچھو۔ اگر اس سے کچھ جاننا چاہتے ہو تو گیان (آگہی) پوچھ لو" جات نہ پوچھو سادھ کی" اس دوہے کا بنیادی ٹکڑا ہے۔ اس کے واضح طور پر دو مطلب سامنے آتے ہیں (۱) اگر سادھو کی جات پوچھی جائے گی تو وہ صحیح حالات نہیں بتائے گا کیونکہ اپنی اصل کو پوشیدہ رکھنا سادھو کے مفاد میں ہے تاکہ اس کی

دنیاوی شناخت نہ ہوسکے۔ کیوں کہ اس کی تو ساری لڑائی ہی دنیاوی شناخت کے خلاف ہے (۲) اس ٹکڑے کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی آدمی سادھو ہو جاتا ہے تو اس کی صرف ایک ہی ذات رہ جاتی ہے اور وہ ہے اس کا سادھو ہونا۔ سادھو ہونے سے پہلے وہ ہندو تھا یا مسلمان، سکھ تھا یا عیسائی اس کی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی۔ سادھو چولا پہن لینے کے بعد وہ کسی قسم کی تمیز کا قائل نہیں رہتا۔ کیوں کہ ایسی تفریق یا تمیز کو مٹانے کے لیے ہی تو وہ سادھنا کی آگ میں اترا ہے۔

کبیر صاحب کا دوسرا دوہا مندرجہ ذیل ہے:

ناری سیتی نیہہ، بدھی و دیک سبھی ہرے
کائی گنوائے دیہہ، کارج کوئی نہ سرے

یعنی عورت جسمانی پیار (ہوس) کو جنم دیتی ہے نیز عقل و آگہی کو اغوا کرلیتی ہے۔ اس کے ساتھ رشتہ جوڑنے سے صحت کا نقصان ہوتا ہے اور کوئی بھی مقصد پورا نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا دونوں دوہوں کے مضامین کا اظہار کبیر صاحب کے کلام میں جگہ جگہ کیا گیا ہے۔

شادی

کبیر صاحب کے بارے میں ایک روایت ہے کہ انہوں نے لوئی نام کی ایک عورت سے شادی کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار کسی جنگل میں سے گزر رہے تھے وہاں کسی سادھو کی کٹیا میں آرام کرنے کے لیے رک گئے۔ اتفاق سے وہ سادھو وہاں نہیں تھا صرف اس کی بیٹی تھی۔ اس نے کبیر صاحب کی خدمت اور تعظیم کی۔ بات چیت کے دوران جب اس نے ان کا نام پوچھا تو فرمانے لگے کبیر۔ جب ان کی ذات پوچھی تو پھر وہی جواب ملا۔ کبیر۔ اس کے بعد ان کے نظریہ حیات کے بارے میں وضاحت چاہی۔ تب بھی وہی یک لفظی جواب ملا۔ کبیر۔ ہر سوال کا ایک ہی جواب سن کر لوئی کبیر صاحب سے بہت متاثر ہوئی اور اس نے درخواست کی کہ وہ اُسے اپنی خدمت میں لے لیں۔ اس طرح کبیر صاحب کی لوئی سے شادی ہوگئی۔ اس روایت کے بیان کرنے والے کبیر صاحب کے ان دوہوں کو حوالہ کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ جن میں لوئی کا ذکر آیا ہے۔ مثلاً:

کہت کبیر سنو رے لوئی / نہ ہم کسی کے نہ ہمرا کوئی

کہت کبیر سنو رے لوئی / بھرم پرو جن کوئی

ڈاکٹر پارس ناتھ تیواری کہتے ہیں کہ سنسکرت زبان کا لفظ "لوک" لہجہ کی تبدیلی کی وجہ سے "لوئی" اور بعد میں موجودہ "لوگ" بن گیا۔ لہذا جب کبیر کہتے ہیں "سنو رے لوئی" تو اس کا مطلب ہے "سنو رے لوگو"۔

ڈاکٹر تیواری کی تشریح درست مان لی جائے تو پہلا سوال یہ پیدا ہوگا کہ سنسکرت لفظ لوک کا 'ک'، فارسی لوگ کے 'گ' میں تبدیل ہونے سے پہلے لوئی لفظ کی 'ئ' منزل میں کیسے داخل ہوا۔ کیوں 'ک' کی 'گ' میں ہونے والی تبدیلی تو سمجھ میں آتی ہے اور اس کی بہت سی مثالیں ہندوستانی ادب میں مل جاتی ہے۔ جیسے برشکال کا کاف اور برشگال کا گاف۔ لیکن کاف اور گاف کے درمیان 'ئ' کی منزل کی کوئی مثال نظر نہیں آتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ تیواری صاحب کے نظریہ کو درست ماننے میں یہ بھی قباحت ہے کہ "سنو رے لوئی" کا واضح اور صاف مطلب ہے "سنو رے لوگ" اور لوگ واحد ہے جب کہ کبیر صاحب کا تخاطب ہمیشہ جمع ہوتا ہے یعنی "سنو رے لوگو" یا "سنو رے سنتو" یا "سنو رے سادھو" وغیرہ وغیرہ۔ اس سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ڈاکٹر تیواری کا نظریہ کلام کبیر کی روشنی میں قابل قبول نہیں ہو سکتا یہ صرف ونحو کے قواعد پر بھی پورا نہیں اترتا

اب ہم محققین کی بہت بڑی اکثریت کی آرا کا تجزیہ کرتے ہیں جس کا خیال ہے کہ لوئی کبیر صاحب کی شریک حیات تھی۔ چوں کہ محققین کی آرا کی بنیاد بھی کبیر صاحب کے ایسے دوہے ہی ہیں کہ جن میں لوئی کا ذکر آیا ہے لہذا ہم مذکورہ بالا دوہوں کے مشترکہ ٹکڑے یعنی "سنو رے لوئی" کا از سر نو تجزیہ کرتے ہیں۔ اسی ٹکڑے میں "رے" حرف ندائیہ ہے اور ظاہر ہے کہ رے کی ندا مونث کے لیے نہیں بلکہ مذکر کے لیے ہوتی ہے اور ہندوستانی خواص وعوام اسی طرح استعمال کرتے ہیں۔ جیسے: سنو رے لڑکے، سنو رے بیٹے وغیرہ۔ سنو رے لڑکی، سنو رے بیٹی کوئی نہیں کہتا۔ مونث کے مخاطب کے لیے 'ری' استعمال کرتے ہیں: جیسے سنوری بیٹی، یا سنوری کملا وغیرہ۔ چونکہ کبیر نے اپنے دوہوں میں صرف ندا رے استعمال کیا ہے اس لیے ان کا تخاطب لوئی یعنی عورت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ لوئی اسم مذکر ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس اسم مذکر یعنی لوئی کی تلاش کے لیے ہمیں اس لفظ کے معانی پر غور کرنا پڑے گا۔

لوئی کا ایک معنی تو کالے رنگ کا کمبل ہے، جسے زیادہ تر فقیر اور سادھو اوڑھتے ہیں۔ لوئی ہندوستانی کے ایک محاورہ میں بھی مستعمل ہے یعنی "جس نے اتاری لوئی اس کا کیا کرے کوئی"۔ پنجابی میں یہی محاورہ اس طرح بولا جاتا ہے: "جینے لادتی لوئی اس دا کی کرے کوئی"۔ اولاً یہ محاورہ صرف ان فقیروں اور سادھوؤں ہی کے لیے استعمال ہوتا تھا جو فقیری یا سادھنا چھوڑ کر دوبارہ گرہست میں داخل ہو جاتے تھے۔ چوں کہ فقیری کو اعلا مرتبہ سمجھا جاتا تھا اس لیے فقیری ترک کرنے والے کو عام طور پر حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے مرتبہ سے گر گیا ہے۔ اس سلسلے میں خود کبیر صاحب کا ایک دوہا ہے:

کبیرا فقیری دور ہے　　جیسے پیڈھ کھجور
چڑھے سو کھائے امرِ رس　　گرے سو چکنا چور

اس طرح لوئی کو زیب تن کرنے والا ہمیشہ عزت اور زیب تن کرنے کے بعد لوئی اتار دینے والا نفرت سے دیکھا جاتا تھا لہذا لوئی عزت اور شرم و حیا کی علامت بھی جانے لگی۔ اسی لیے بعد میں مندرجہ بالا محاورہ ان عورتوں کے لیے بھی استعمال کیے جانے لگا کہ جو ازدواجی زندگی میں گمراہ ہو جاتی تھیں۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ لوئی فقیروں کے ساتھ مخصوص کر دی گئی تھی لہذا لوئی فقیر اور سادھو کی علامت بھی بن گئی۔ آہستہ آہستہ لوئی اس مقام کو بھی کہنے لگے کہ جہاں سادھوؤں کی جماعت مستقل طور پر یا لمبے عرصے تک قیام کرتی تھی۔ اس طرح سادھوؤں کے ڈیرے کو بھی لوئی کہنے لگے اور یہ مقام یا ڈیرا سادھوؤں کی جماعت کے سربراہ یا گورو کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ جیسے گورکی لوئی، جوڑا کی لوئی۔ یہ دونوں مقام ہریانہ میں واقع ہیں۔ اسی طرح دہلی کے نواح میں نانگلوئی کا مشہور قصبہ ہے یعنی نانگے سادھوؤں کا ڈیرا۔

اس طرح ہم اس نتیجہ پر پہنچنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ لوئی سادھوؤں کے ڈیرے اور سادھوؤں کی جماعت کو بھی کہتے ہیں لہذا "کہت کبیر سنو رے لوئی" کا سیدھا سادا مطلب یہ ہوا "کبیر نے کہا ڈیرے کے سادھوؤں سنو"۔ اور یہ کبیر صاحب کا عام طرز خطاب ہے جو ان کے بیشتر دوہوں میں پایا جاتا ہے۔

اس طرح یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ لوئی کوئی عورت نہیں تھی جیسا کہ عام خیال پایا جاتا ہے، ورجب لوئی نام کی کوئی عورت تھی ہی نہیں تو کبیر صاحب کی شریک حیات کہاں سے

بن گئی۔

ویسے بھی عورت کے متعلق کبیر صاحب کوئی اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔ وہ اسے گمراہ کرنے والی یا تباہ کرنے والی اور مرد کو اعلا مقام سے گرا دینے والی تصور کرتے تھے۔ اپنے کئی دوہوں میں انہوں نے عورت کا حقارت آمیز صفات سے ذکر کیا ہے۔ وہ عورت کو مرد کی عقل اور جسم کا دشمن قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ بالا دوہا ملاحظہ ہو جس میں انہوں نے عورت کو ہوس پیدا کرنے نیز عقل و آگہی کو اغوا کرنے والی کہا ہے۔ ظاہر ہے جس آدمی کی عورت کے متعلق ایسی سخت رائے ہو وہ ازدواجی پھندے میں پھنسنے کی جرات نہیں کرسکتا۔ لہذا یہ بات درست نہیں کہی جا سکتی کہ کبیر صاحب نے شادی کی تھی، اور ان کی بیوی کا نام لوئی تھا۔

اولاد

جس طرح کبیر صاحب کے دوہوں کو بنیاد بنا کر یار لوگوں نے ان کو شادی شدہ قرار دے دیا اسی طرح ان کے دوہوں کو بنیاد بنا کر کبیر صاحب کے ہاں اولاد بھی بہم پہنچا دی گئی۔ ان کا ایک دوہا درج ذیل ہے:

بوڑا بنس کبیر کا اپجیو پوت کمال
ہری کا سمرن چھاڑ کے گھر لے آیا مال

یعنی کبیر کا خاندان ڈوب گیا اس نے کمال نام کا بیٹا پیدا کیا جو بھگوان کی عبادت ترک کر کے اپنے گھر میں دولت لے آیا ہے۔

اس دوہے کی بنیاد پر محققین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کبیر صاحب کے بیٹے کا نام کمال تھا اور کبیر صاحب نے عالم پشیمانی میں اس کی مذمت کی ہے۔

ویسے تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ مبینہ لوئی کبیر صاحب کی بیوی نہیں تھی اور نہ ہی انہوں نے شادی کی تھی۔ چوں کہ یار لوگوں نے کبیر صاحب کی شادی کر دی تھی لہذا اولاد پیدا کرنا ضروری سمجھا اور حسن اتفاق سے یہ دوہا بھی ان کے ہاتھ آ گیا کہ جس میں لفظ پوت بھی ہے اور کمال بھی اور خاندان بھی۔

جس طرح لفظ لوئی اور اس کی علامت تک محققین رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہے

ہیں۔ اسی طرح بنس (خاندان)، پوت (بیٹا) اور کمال کی علامتوں کو بھی صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ کبیر صاحب کے دوہے میں خاندان سے مراد ان کا سادھو خاندان، پوت سے مراد ان کا چیلا (شاگرد) اور کمال سے مراد طرنہ ہے۔

اب اس دوہے کا مطلب یہ نکلا کہ کبیر نے ایک ایسا طرفہ شاگرد اپنے مریدی کے حلقہ میں داخل کر لیا تھا کہ جس نے فقیری کو ترک کر کے گھر بار بسا لیا اور اس طرح کبیر کے سلسلۂ فقیری کا نام ڈبو دیا۔ اس دوہے کی مزید وضاحت کے لیے کبیر صاحب کا یہ دوہا بھی ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

کبیرا فقیری دور ہے — جیسا پیڈ کھجور
چڑھے سو کھائے ارت رس — گرے سو چکنا چور

اس طرح محققین کا یہ نظریہ بھی غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ کمال کبیر کے بیٹے کا نام تھا۔

والدین۔ تربیت

کبیر صاحب کے دوسرے حالات زندگی کی طرح ان کے والدین کے نام اور مقام پیدائش وغیرہ کے متعلق بھی کئی عجیب و غریب اور متضاد کہانیاں سننے کو ملتی ہیں۔

ایک کہانی کے مطابق کوئی برہمن اپنی بیوہ بیٹی کے ہمراہ سوامی رامانند کے نیاز حاصل کرنے کے لیے بنارس گیا تھا۔ جب اپنے والد کی طرح بیٹی نے بھی رامانند کو پرنام کیا تو انھوں نے دعا دی "پتر وتی بھو"، یعنی تمہارے ہاں بیٹا پیدا ہو۔ اس کے کچھ عرصہ بعد اس لڑکی کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا۔ جسے وہ دنیا کے ڈر سے لہرتارہ کے تالاب میں پھینک آئی۔ پیدا ہونے والا یہ بچہ کبیر صاحب کے نام سے مشہور ہوا۔

دوسری کہانی اس طرح ہے کہ جب دعا دینے کے بعد رامانند کو یہ بتایا گیا کہ جس لڑکی کو انھوں نے دعا دی ہے وہ تو بیوہ ہے تو انھوں نے کہا کہ جو کہا تو اب ٹل نہیں سکتا۔ کہتے ہیں کہ اس واقعے کے بعد اس لڑکی کے ہاتھ کے انگوٹھے میں ایک آبلہ پیدا ہو گیا۔ اور جب وہ پھوٹا تو اس میں سے پانی کا قطرہ نکلا جو زمین پر گرتے ہی آدم زاد بن گیا۔

کبیر صاحب کی پیدائش کے متعلق تیسری کہانی ہندو دیو مالا سے جوڑ دی گئی ہے۔ اس کہانی کے مطابق بھگوان وشنو کی شریک حیات لکشمی جی ماتن کا روپ بنا کر زمین پر آئیں اور انھوں نے سوامی رامانند کا امتحان لینے کی غرض سے اپنی مایا کے زور سے ایک گلشن بنا دیا۔ چونکہ

راما نند اس راہ سے روزانہ گزرا کرتے تھے لہٰذا ایک دن انہوں نے ایک پھول توڑ لیا۔ لکشمی جی نے راما نند کو چوری پھول توڑنے کے لیے ڈانٹا اور ان سے پھول چھین کر اپنی جھولی میں ڈال لیا۔ اس کے بعد وہ سورگ لوک کو واپس چلی گئیں۔ وہاں جاکر انہیں معلوم ہوا کہ وہ حاملہ ہو چکی ہیں۔ کچھ عرصہ بعد ان کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا جسے وہ اسی مقام پر چھوڑ گئیں کہ جہاں انہوں نے گلشن تیار کیا تھا۔ یہی لڑکا آگے چل کر کبیر کے نام سے مشہور ہوا۔

چوتھی کہانی کے مطابق بھگوان شِو کے حکم کے مطابق مہارشی شکدیو دنیا کی بہبودی کی غرض سے زمین پر آئے۔ لیکن انہوں نے کسی عورت کے حمل میں آنے کی بجائے خود کو ایک سیپ میں داخل کر لیا۔ پانی کے بہاؤ سے ایک دن سیپی کا منہ کھل گیا اور اس میں سے ایک خوبصورت بچہ نکل کر کنول کے پتے پر چڑھ کر لیٹ گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبیر صاحب نے اپنی زندگی میں کسی آدمی کو اپنا اتا پتا نہیں بتایا تھا اور یہ ہندوستانی سادھو سماج کی روایات کے عین مطابق ہے۔ لیکن جب کبیر صاحب کا دیہانت ہو گیا تو ان کے مریدوں نے پورانک کہانیوں کی مدد سے کئی تخیلی کہانیاں گھڑ لیں تاکہ وہ اپنے پیر مرشد کو برہم یا خدا کا درجہ دے سکیں۔ یاد رہے کہ برہم اور خدا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں یعنی خود بخود پیدا ہونے والا۔ اول الذکر سنسکرت اور ثانی الذکر فارسی لفظ ہے۔ اپنے آپ پیدا ہونا یعنی بغیر نطفہ کی پیدائش کی روایات دنیا بھر کے دیوی دیوتاؤں کا خصوصی وصف سمجھا جاتا تھا۔ اس کا واحد مقصد یہ ہوتا تھا کہ دیوی دیوتاؤں کو عام انسان سے ارفع ثابت کیا جا سکے۔ کبیر صاحب کی پیدائش کے متعلق کہانیاں گھڑنے کا بھی یہی مقصد تھا۔

بہرحال کبیر صاحب کے متعلق جتنی کہانیاں مروج ہیں ان میں ایک بات مشترک ہے یعنی ان کی پیدائش کے بعد وہ لہرتارا تالاب میں دیکھے گئے جہاں سے نیرو اور نیمہ (نعیمہ) نام کا نیا شادی شدہ جوڑا ان کو نکال کر اپنے گھر لے گیا اور انہوں نے ہی ان کی پرورش کی تھی۔ چونکہ نیرو اور نیمہ مسلمان جولاہے تھے لہٰذا کبیر صاحب نے ان سے اسلامی رسومات کے ساتھ ساتھ کپڑا بننے کا کام بھی سیکھا تھا۔

کبیر پنتھیوں کا عقیدہ ہے کہ کبیر صاحب اس دنیا میں کئی بار آ چکے ہیں۔ ان کی کتابوں کے مطابق ستیہ یگ میں کبیر صاحب کا نام ست سکرت، ترتیا یگ میں منیندر اور دواپر یگ میں کروناے تھا۔ کبیر صاحب سے منسوب کلام میں بھی ایسی بات کہی گئی ہے۔

سنتو ہیں اُوگت سوں چلی آیا
میرا مرم کنہوں نہیں پایا

نا میرے جنم نہ گربھ بسیرا — بالک ہوئے دکھلایا
کاسی پور جنگل وچ ڈیرا — تہاں جلاہے پایا
نا میرے دھرن گگن دھرتی — ناہیں ایسا اگم اپار را
جوت سروپ نرنجن دیوا — سو ہے نام ہمارا
ہتا بدیہہ دیہہ دھری آیا — کایا کبیر کہایا
پچھلے جنم میں قول کیا تھا — تب تیرے گھر آیا
نا میرے ہاڑ چام نہیں — لو ہو ایکے نام اپاسی
تارن ترن ابھے پد داتا — کہے کبیرا ابناسی

ملہ ادراک ذات — ۲ بھید — ۳ مل — ۴ میں — ۵ ازلی و ابدی — ۶ لا وجود — ۷ جسم — ۸ ہڈیاں — ۹ بلند مرتبہ اور بے خوف جس کو تباہی کا ڈر نہیں ہے

منقولہ پد کا مطلب ہے کہ اے سنتو! میں نے اپنے ادراک ذات سے خود ہی جنم لیا میرے جنم مرن کے راز کو کوئی نہیں جانتا۔ نہ میرا کبھی جنم ہوتا ہے اور نہ ہی میں حمل میں آتا ہوں پھر بھی میں نے ایک عام بچے کی طرح جنم لیا ہے۔ میں کاسی پور کے جنگل میں پڑا ہوا تھا کہ وہاں مجھے ایک جولاہے نے دیکھ لیا۔ میں نہ تو زمین و آسمان میں سماتا ہوں اور نہ ہی میری طرح کوئی ازلی و ابدی حیثیت رکھتا ہے میں تو خدائی نور ہوں اور یہی میرا نام ہے۔ میں لا وجود ہونے پر بھی وجود لے کر زمین پر آیا ہوں اور میرا جسمانی نام کبیر پڑ گیا۔ میں نے پچھلے جنم میں قول کیا تھا کہ وقت ضرورت زمین پر پھر وارد ہوں گا، اس لیے دوبارہ تیرے گھر (زمین پر) میں آ گیا ہوں۔ میں ہڈیوں اور اور کھال سے مبرّا ہوں۔ میں ایک ہی نام (وحدت) کی عبادت کرتا ہوں اور وہ نام ہے اس داتا کا جو بلند مرتبہ اور بے خوف ہے اور کبیر اس کو تباہ نہ ہونے والا کہتا ہے۔ (گیتا کے چوتھے باب میں کرشن جی نے بھی اپنی پیدائش کے بارے میں یہی بات فرمائی ہے)

اگر کبیر صاحب سے منسوب مندرجہ بالا پد کو کبیر [illegible] تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے آپ کو برہم، خدا یا اللہ ہی تصور کرتے تھے اور اوتار واد میں یقین رکھتے تھے لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ وہ نہ تو اوتار واد میں یقین رکھتے تھے اور نہ [illegible] اپنے آپ کو برہم سمجھتے تھے۔ کیوں کہ ان کی تعلیمات کا سرچشمہ تو وحدت سے پھوٹتا ہے [illegible] معبود "رام" تھا۔ اور اس تک رسائی کرنے کا واحد ذریعہ گرو کو مانتے تھے چوں [illegible] پد ان کی

تعلیمات سے مناسبت نہیں رکھتا لہذا یہ دخیلی کلام کے زمرہ میں آتا ہے اس کے علاوہ اس پد کی زبان سے بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ کبیر صاحب کی نہیں ہو سکتی۔ اس پد کے مصرعہ "کاسی پور جنگل وچ ڈیرا" کا لفظ "وچ" پنجابی ہے جس سے ظاہر ہے کہ یہ ایسے کسی آدمی کا کہا ہوا ہے جو پنجابی یا پنجابی نژاد تھا۔ اس کے علاوہ "دھرن گگن بیچ" اور "منبا پد یہ دیھ" ایسے سنسکرت نما زبان کے ٹکڑے ہیں جس کو کبیر صاحب نہ صرف یہ کہ استعمال نہیں کرتے بلکہ ایسی زبان کے استعمال کے خلاف بھی ہیں۔ وہ سیدھی سادی آسان زبان استعمال کرنے میں یقین رکھتے ہیں اس طرح اس پد کی مدد سے کبیر صاحب کی پیدائش کے متعلق کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا۔

کبیر صاحب کے ایک معتبر شاگرد سنت دھرم داس "نربھے گیان" میں ان کے حوالے سے کہتے ہیں کہ:

پرساپت دن ہم پرگٹ[1] نا	[1] ظاہر ہوئے
تال[2] ماہیں پرئین پھل جاتا	[2] تالاب
کمل پتر پر ہم پوڑھا[3] ئی	[3] پڑے تھے
جلاہا گمن[4] کیے گھر جائی	[4] جانا
نیرو جلاہا نیمہ نا[5]ری	[5] عورت
جل[6] بل ترکھا لاگی تہی ماری	[6] جلاہے کی پیاس

اس پد میں بھی انھیں روایات کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کے تحت کبیر صاحب کی پیدائش تالاب میں کھلے ہوئے کنول پھول پر ظاہر کی گئی ہے۔ ویسے یہ پد بھی کبیر صاحب کا نہیں ہے کیونکہ اس کے تیسرے مصرعہ میں لفظ پوڑھائی کی "ڑ" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی ان کے کسی شاگرد اور عین ممکن ہے کہ سنت دھرم داس ہی کے زور قلم کا نتیجہ ہو کیونکہ کبیر صاحب کے کلام میں کہیں بھی "ڑ" کا حرف استعمال نہیں ہوا ہے۔ وہ ہمیشہ "ڈ" یا "ر" یا "ل" کا استعمال کرتے ہیں۔ البتہ اس پد سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ کبیر صاحب نیرو یا نیمہ کے بیٹے نہیں تھے بلکہ ان لوگوں نے ان کی پرورش کی تھی۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا نیرو اور نیمہ کا واقعی کوئی وجود تھا یا کہ یہ بھی کوئی فرضی نام تھے۔ آج تک جتنے بھی محقق کبیر صاحب پر کام کر چکے ہیں سب اس بات پر متفق ہیں کہ نیرو اور نیمہ نام کے مرد اور عورت کے ہاں کبیر صاحب کی پرورش ہوئی تھی۔ کبیر صاحب سے منسوب اور ان کے

شاگردوں کے ناموں سے منسوب بہت سے پدوں میں نیرو اور نیمہ کا ذکر ملتا ہے لیکن اتنا ہی کبیر صاحب کی پرورش ان کے ہاں ہوئی تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ نیرو اور نیمہ کا بھی غالباً کوئی وجود نہیں تھا بلکہ یہ بھی بطور علامت استعمال کی گئی ہے۔ "نیرو" سنسکرت نیرا اور نیمہ عربی نعیمہ کی اپ بھرنش ہے جن کے معنی بالترتیب پانی اور نعمتِ نور ہے۔

گر نعمتِ نور کو کبیر صاحب نے روشنی، پرکاشش اور حرارت کے معنی میں استعمال کیا ہو تو نیرو اور نیمہ کی حقیقت کھل جاتی ہے یعنی کہ یہ بنیادی عناصر ہیں جن میں بقیہ تینوں عناصر پنہاں ہیں۔ اب کبیر صاحب کا یہ کہنا کہ انہیں نیرو اور نیمہ نے پالا تھا بالکل درست معلوم ہوتا ہے کہ ان کی پرورش بنیادی عناصر نے کی تھی۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ہندوستانی سنت اپنی شناخت ظاہر نہیں کیا کرتے تھے۔ لہذا کبیر صاحب نے بھی اپنی شناخت یعنی جائے پیدائش اور والدین یا دوسرے خانگی حالات کسی پر ظاہر نہیں کیے ہوں گے۔ ہر سوال کا انھوں نے ایک ہی جواب دیا کہ "ہم تو رمتے ہیں" نیرو نیمہ انہیں اپنے گھر لے گئے اور وہ جولاہے تھے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جولاہا بھی کبیر صاحب نے بطور علامت استعمال کیا ہے۔ کیونکہ وہ جسمانی جسم کو چادر کہتے ہیں۔ ظاہر ہے چادر جسم کی علامت ہے اور چادر کو بننے والا جولاہا ہی ہوگا۔ جولاہے سے مراد بھی عنصر باد ہی ہے جو کائنات کو چلانے اور اس کی ارتقا کے لیے تانے بانے بنتی رہتی ہے

اس مقام پر ہمیں کبیر صاحب کا وہ دوہا دیکھنا چاہیے جہاں وہ "سادھ کی جات" پوچھے جانے کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ دوہا پھر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے:

جات نہ پوچھو سادھ کی، پوچھ لیجو گیان
مول کرو تر وار کا، دھری رہن دیو میان

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کبیر صاحب کے حالاتِ زندگی سراسر روایاتی ہیں اور یقین کے ساتھ کوئی بات نہیں کی جا سکتی ہے۔

گورو (پیر)

کبیر صاحب کے دوسرے حالاتِ زندگی کی طرح ان کی پیری مریدی کے متعلق بھی بہت سی روایات ہیں۔ ڈاکٹر موہن سنگھ کا خیال ہے کہ کوئی ایک شخص کبیر صاحب کا گورو نہیں تھا۔ انھوں نے جہاں بھی "گورو" کا لفظ استعمال کیا ہے اس کے معنی برہم یعنی خدا سے متعلق ہے۔

لیکن ڈاکٹر موہن سنگھ کے نظریے سے اس لیے اتفاق کرنا ممکن نہیں کہ کبیر صاحب کے کلام میں اکثر مقامات پر گورو اور گوبند کا موازنہ کیا گیا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ اگرچہ انسانی زندگی کا تقاضہ برھم، گوبند یا رام تک رسائی حاصل کرنا ہے تاہم اس تقاضے کی تکمیل گورو کے ذریعے ہی ہوسکتی ہے۔ اس لیے وہ گورو کو رام سے بھی افضل بتاتے ہیں۔ مندرجہ ذیل دوہا ملاحظہ فرمائیے۔

گورو گوبند دوؤں کھڑے، کاکے لاگوں پائے
بلہاری گورو آپنا، جن گوبند دیو ملائے

یعنی گورو اور گوبند دونوں ساتھ ساتھ کھڑے ہوئے ہیں اور مرید سوچ رہا ہے کہ پہلے کس کی تعظیم کرے: گورو کی یا گوبند کی؟ پھر خود ہی فیصلہ کر لیتا ہے کہ پہلے گورو کی تعظیم بجالانا واجب ہے کہ جس کی وجہ سے گوبند سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے۔

اسی سلسلے کا ایک اور دوہا مندرجہ ذیل ہے۔ فرماتے ہیں۔

کبیرا ہر کے روٹھتے گورو کے سرنے جائے
کہہ کبیر گورو روٹھتے ہر نہیں ہوت سہائے

یعنی اگر خدا روٹھ جائے تو گورو کی خدمت میں جایا جاسکتا ہے لیکن اگر گورو روٹھ جائے تو اس صورت میں خدا مددگار نہیں ہوتا۔ اس طرح یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ کبیر صاحب گورو کو برھم کے معنی میں استعمال نہیں کرتے بلکہ گورو اور برھم میں واضح تمیز کرتے ہیں۔ اس لیے ڈاکٹر موہن سنگھ کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔

کبیر صاحب کے گورو کے متعلق دوسرا نظریہ ڈاکٹر رام پرساد ترپاٹھی اور ویسٹ کٹ کا ہے ان کا کہنا ہے کہ کبیر کے گورو شیخ تقی تھے۔ غالباً ان دونوں کے نظریہ کے حامیوں نے کہیں اس بات کا ذکر نہیں کیا کہ شیخ تقی سے وہ کون سا شیخ مراد لیتے ہیں کیوں کہ اس لقب کے دو شیخ ہوتے ہیں۔ ایک تو حضرت شیخ حسام الدین تقی صاحب مانکپوری جو شیخ قطب عالم کے مرید تھے اور دوسرے سید اشرف جہانگیر شیخ تقی جھونسوی تھے۔ اس لیے یہ بات واضح نہیں ہے کہ ڈاکٹر ترپاٹھی اور ویسٹ کٹ کون سے شیخ تقی سے مراد لیتے ہیں۔ نیز ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ دونوں شیخ تقی صوفی تھے اور کبیر صاحب سنت روایت سے متعلق تھے۔ اگر وہ کسی صوفی کے مرید ہوتے تو یقیناً صوفی روایات کے حامی ہوتے۔ بلکہ وہ تو ایک جگہ کسی شیخ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

نانا ناچ نچائے کے ناچے نٹ کے بھیکھ
گھٹ گھٹ ابناسی اہے سنو تقی تم سیخ

اب اگر کبیر صاحب شیخ تقی کے مرید ہوتے تو ان کا اس طرح مذاق نہ اڑاتے کہ شیخ تقی تم لوگوں کو طرح طرح کے ناچ نچاتے ہو اور خود بھی نٹ کی طرح ناچتے ہو۔ اس طرح شیخ تقی والا نظریہ بھی قابلِ قبول نہیں ٹھہرتا۔

کبیر صاحب کی مریدی کے متعلق آخری نظریہ سنت راما نند سے وابستہ ہے۔ یہ نظریہ کبیر پنتھیوں میں مروج ہے۔ بھگت مال، کبیر صاحب کی پرچئی (تعارف) دبستان مذاہب اور تذکرہ فقرا وغیرہم کتابوں میں بھی یہی ذکر کیا گیا ہے۔ خود کبیر صاحب کی بانی میں کئی جگہ راما نند صاحب کا احتراماً ذکر ملتا ہے بلکہ کئی مقامات پر انھیں گورو اور ستگورو بھی کہا ہے:

راما نند رام رس ماتے، کہے کبیر ہم کہہ کہہ تھاکے
کہے کبیر دُبدھا مٹی، جب گورو ملیا راما نند
کبیر راما نند سا، ستگور ملے سہاتے

مندرجہ بالا تینوں مصرعے پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ کبیر صاحب کے گورو اور سچے گورو راما نند تھے۔

کبیر صاحب کی وراثت۔ مذہبی تناظر میں

ہندو دھرم کی کوئی ایک واضح تشریح کرنا بہت مشکل ہے۔ ڈاکٹر رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "بہت سے لوگ ہندو دھرم کو بلا عنوان کی فہرست کہتے ہیں۔ کیا یہ مختلف عقاید کا عجائب خانہ ہے یا رسومات کا انبوہ یا محض جغرافیائی اظہار کا ایک نقشہ ہے؟ اس کے عقاید کی فہرست زمانہ بہ زمانہ تبدیل ہوتی رہی ہے۔ ویدک زمانہ میں اس کا ایک مطلب تھا، برہمنی زمانہ میں دوسرا اور بودھ زمانہ میں تیسرا۔ شیوا سے ایک چیز سمجھتے ہیں، دلیشو دوسری اور ساکت تیسری۔" (ہندوؤں کا نظریہ زندگی)

این میکنیکول کے نزدیک ہندو دھرم کو مذہب کہنے کے بجائے مذاہب کا انسائیکلوپیڈیا کہنا زیادہ مناسب ہے۔

بہرحال ہندو دھرم کے موٹے طور پر تین پہلو ہیں۔ (۱) دیوی دیوتاؤں کا جم غفیر اور ان سے منسلکہ کہانیاں (۲) ذات پات اور اس کا سماجی نظام (۳) سنسکرت کے کلاسیکی ادب کی شاعری اور اس کا فلسفہ۔ اول الذکر دو پہلوؤں پر آریاؤں کا براہ راست اثر ہے جو ان کا ہندوستان میں وارد ہونے کے بعد دراوڑی قبائل پر ہوا تھا۔ جہاں تک کلاسیکی سنسکرت ادب اور فلسفہ کا تعلق ہے وہ تمام تر آریائی ادبا اور فلسفہ دانوں کا مرہون منت ہے جس کا کچھ حصہ تو وہ ہندوستان میں وارد ہوتے وقت اپنے ہمراہ لائے تھے لیکن اس کا بیشتر حصہ ہندوستان میں تخلیق کیا گیا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب آریائی ہندوستان میں وارد ہوئے تھے اس وقت یہاں کے باشندوں کے پاس کوئی واضح مذہبی تصور موجود نہیں تھا۔ موہن جو درو کی کھدائی کے بعد پائی جانے والی مورتیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان دیوتاؤں کی عبادت کیا کرتے تھے جن سے وہ خوفزدہ ہوتے تھے۔ وہ ان دیوتاؤں کے حضور جانوروں

وغیرہ کی قربانی کیا کرتے تھے اور اس کے ذریعہ طاعون اور چیچک ایسی مہلک بیماریوں سے محفوظ رہنے کی کوشش کرتے تھے۔

دراوڑیوں کے برعکس آریا قدرت کے جمالیات کی عبادت کیا کرتے تھے۔ وہ آسمان، ستاروں، چاند، شفق، طلوع خورشید، بادلوں کی گرج اور بجلی کی چمکدار کوندوں کی تعریف میں نغمہ سرائی کرتے اور ماہتاب کو سوم رس نذر کیا کرتے تھے۔ اس طرح ہندو عقائد خوف کے بجائے جمالیات کا مظہر بن گئے۔ دراوڑی دیوتاؤں کو یا تو پس پشت ڈال دیا گیا یا انھیں آریائی لباس پہنا دیا گیا۔ اس طرح مختلف دیوی دیوتاؤں کے باہمی تعلقات میں بھی تبدیلی رونما ہوئی اور انجام کار تین مورتی (برہمہ، وشنو اور مہیش) کا وجود عمل میں آگیا چوں کہ برہمہ کو خالق کائنات، وشنو کو رب کائنات اور مہیش کو کائنات کے نجات دہندہ کا درجہ حاصل تھا۔ اس لیے ان کی مجموعی طاقت کو ایشور کہا جانے لگا اور یہی کلی طاقت کا تصور بن گیا۔

آریوں کے ہندوستان میں آنے کے بعد ذات پات کے نظام کی ابتدا ہوئی۔ ابتداً یہ نظام آریوں نے اپنی نسل کو اختلاط سے بچانے کے لیے رائج کیا تھا۔ انہوں نے آبادی کو چار ورنوں میں تقسیم کر دیا (۱) برہمن۔ جن کے ذمہ تعلیم و تدریس کا کام تھا۔ (۲) کشتری۔ ان کے ذمہ لڑائی کرنا اور اپنے قبائل کی جسمانی حفاظت تھی۔ (۳) ویشیہ۔ ان کے ذمہ تجارت اور کاشتکاری تھی۔ (۴) شودر۔ یہ خدمت گزار اور ملازمت کرتے تھے۔ اولاً یہ چاروں ورن اختیار کیے گئے پیشہ کے مطابق ہوتے تھے لیکن بعد میں یہ موروثی قرار دے دیے گئے۔ اس کا سماجی نتیجہ یہ ہوا کہ اقتصادی طور پر پست عوام کے لیے ترقی کے تمام دروازے بند ہو گئے۔

ہندو دھرم کا اہم ترین پہلو نہ تو دیوی دیوتاؤں کا ہجوم تھا اور نہ ہی اس کا سماجی ڈھانچہ۔ اہم ترین پہلو اس کا شعری ادب اور فلسفہ تھا جس کی بے شمار تشریحات کی گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی ذہن کی آزادی تسلیم کر لی گئی جس کی بدولت کئی دیوی دیوتاؤں کا اخراج اندراج ہوتا رہا اور سماجی ڈھانچے پر بھرپور تنقید بھی کی گئی۔ لیکن متبرک صحیفوں کو جوں کا توں برقرار رکھا گیا۔ ویدوں کے نغمات کے ذریعہ سماج کو روحانی طاقت، اپنشدوں سے فکری انصاف اور رامائن اور مہابھارت ایسی رزمیہ

تخلیقات نے عوام کو اخلاقی اقدار کی طرف راغب کیا۔ انہیں مذہبی صحیفوں کے بل بوتے پر ہندو دھرم جین نظریۂ حیات، بودھ نظریہ حیات اور اسلامی نظریہ کا مقابلہ کرنے میں کامیاب ہو سکا تھا۔

ظاہر ہے کہ جس دھرم میں دیوتاؤں کا ان گنت ہجوم ہو اور اقتصادی طور پر پچھڑے ہوئے طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی جارہی ہو نیز جہاں تحریر و تقریر کی آزادی ہو وہاں اس کی مخالفت ایک قدرتی امر تھا۔ اس سلسلہ میں پہلی بغاوت سوامی مہاویر اور ان کے بعد مہاتما بدھ نے کی۔ مہاتما بدھ کی وفات کے ایک سو سال کے قلیل عرصہ میں برہمنیت کے پاؤں اکھڑ گئے اور بدھ مت نے سارے شمالی ہندوستان کو اپنے حلقۂ اثر میں لے لیا۔ جس کا اثر تقریباً سات سو برسوں تک رہا۔

ہندو نشاۃ ثانیہ کا آغاز نویں، دسویں صدیوں میں جنوبی ہندوستان سے ہوا۔ یہ سلسلہ الواریوں اور ادیاریوں نے شروع کیا اور بودھ مت اور جین مت کے کمزور پہلوؤں پر وار کیا۔ اور یہ کمزور پہلو تھے اخلاقی اقدار کا جذباتی فقدان۔ الواریوں نے وشنو مت اور ادیاریوں نے شیومت کی اہمیت پر زور دیا اور اپنے دیوتاؤں کو خدائے مطلق کا درجہ دے دیا۔ انہوں نے ذات پات کے کٹر پن کو بھی ڈھیل دی اور پچھڑے ہوئے طبقات کو عبادت کے مساوی حقوق بھی عطا کر دیے۔ انہوں نے اپنے نظریات پھیلانے کے لیے ایشور کی توصیف اور محبت کے نغموں کا سہارا لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ پھر ہندو دھرم میں واپس آنا شروع ہو گئے اور بدھ مت ہندوستان میں بہت سکڑ گیا اور اس کی جگہ پھر سے ہندو دھرم نے لے لی کیوں کہ نشاۃ ثانیہ کی وجہ سے اس میں ایک نئی توانائی، تازگی اور نئی روح عود آئی تھی۔ اب ہندو دھرم ایک ایشور، انسانی مساوات کا مظہر بن گیا تھا اور نغمات باجماعت کے ذریعہ عبادت کی جانے لگی تھی۔

اسلامی تناظر

ہندوستان اور عربوں کے درمیان تجارتی روابط زمانہ قدیم سے چلے آرہے تھے۔ ہر سال سیکڑوں عربی تاجر ہندوستان میں آتے تھے اور ان میں سے بیشتر خرید و فروخت کے بعد واپس چلے جاتے تھے۔ لیکن کچھ عربی ہر سال ہندوستان ہی میں رہ جاتے اور

ہندوستانی عورتوں سے شادی کر لینے کے بعد مستقل طور پر یہاں کے باشندے بن جاتے تھے۔

ظہور حضرت محمد نے عربیوں میں ایک نیا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اب وہ آرام پسند قبائل کی جگہ ایک عقیدت مند قوم میں تبدیل ہو گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو عربی تجارت کی غرض سے یہاں آتے تھے وہ اپنے ساتھ ایک نئے اور طاقتور مذہب کے عقائد بھی لانے لگے۔ ۶۳۶ عیسوی میں عربوں نے مالابار کے مقام پر پہلی عرب بستی قائم کی۔ نئے مذہب کا اہل جنوب نے گرم جوشی سے خیر مقدم کیا۔ مسلم نوواردوں کو مسجدیں تعمیر کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس طرح جنوبی ہندوستان میں ایک ہند۔ عربی قوم ظہور میں آ گئی۔ نویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کی تعلیم سے متاثر ہو کر مالابار کے راجا نے اسلام قبول کر لیا۔ اس کے بعد مسلم قوم نے تامل ناڈ و کے مشرقی ساحل اور کاہیے کے مغربی ساحل پر اپنی مستقل بستیاں بنا لیں اور مقامی باشندوں کو اسلامی تدریس کے ذریعہ مسلمان بنانا شروع کر دیا۔

اسلام کی اس پرامن توسیع کو زبردست دھکا لگا کہ جب شمالی ہند میں واقع سندھ پر محمد بن قاسم نے قبضہ کر لیا۔ اب مسلمانوں کو ایک بیرونی طاقت سمجھا جانے لگا۔ محمد بن قاسم کے لگ بھگ تین سو سال بعد محمود غزنی نے ہندوستان پر حملہ کیا اور وہ گجرات تک ہندوؤں کو ہلاک کرتا ہوا اور مندروں کو مسمار کرتا ہوا پہنچ گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوؤں نے اسلام قبول کرنا بند کر دیا اور اپنے آپ کو مستحکم کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح وہ اسلامی فتوحات جو امن پسند مسلمانوں نے کی تھیں ان کو ہتھیار بند حملہ آوروں نے زبردست نقصان پہنچایا۔

ہندو مسلم تعاون

جنوبی ہندوستان کے الواریوں اور ادیاریوں نے جس ہند ونشاۃ ثانیہ کو شروع کیا تھا اس کو اچانک اسلام سے دوچار ہونا پڑا۔ مسلم تلوار کا ہندو تلوار سے مقابلہ کرنا آسان تھا لیکن اسلامی دلائل کا جواب دینا آسان کام نہ تھا۔ یہ کام عظیم ہندوستانی مفکر برہمن جگت گورو شنکرآچاریہ کو کرنا پڑا جنہوں نے ابتداً جین مت

اور بدھ مت کے نظریات کا مقابلہ کرنے کے لیے نشاۃ ثانیہ کا آغاز کیا تھا۔ انہوں نے اسلامی دلائل کا جواب دینے کا کام بھی شروع کر دیا۔ اس کے لیے ان کو از سر نو ویدوں سے رجوع کرنا پڑا جس کے ذریعہ انہوں نے مورتی پوجا کی تردید کرتے ہوئے ایک ناقابل سمجھوتہ خالقِ کل کا تصور پیش کیا۔ اس کا نام انہوں نے ایشور رکھا۔

جگت گورو شنکر آچاریہ بنیادی طور پر مابعدالطبیعیاتی تھے۔ انھوں نے ہندو دھرم کو مباحثہ کے لیے تو بھاری بھر کم دلائل کا ذخیرہ بہم پہنچایا لیکن الواریوں اور نایانوں کی طرح اسے عوامی تحریک نہ بنا سکے۔ یہ کام ان کے دو سو سال بعد رامانج نے کیا۔ رامانج نے شنکر آچاریہ کی محض دلائلی فکر سے اتفاق نہیں کیا۔ اس کے برعکس انہوں نے ہزاروں سال پیشتر کے عظیم مذہبی صحیفہ بھگوت گیتا میں بیان کردہ بھگتی کے راستہ کو نجات کا بہترین ذریعہ بتایا۔ چوں کہ رامانج نے کیرل سے کشمیر تک سفر کیا تھا لہٰذا ان کی بھگتی تحریک کے کئی مراکز قائم ہو گئے۔

رامانج کی بھگتی تحریک کے مطابق ایشور ایک ہے اور وہی واحد سچائی ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ محض مایا (فریب) ہے۔ ایشور تک رسائی حاصل کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو مکمل طور پر اس کے سپرد کر دیا جائے۔ اس مکمل سپردگی کے لیے ضروری ہے کہ اس کی عبادت کی جائے نیز منتروں کو ورد کیا جائے۔ ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب کوئی گورو بنا لیا جائے۔ بھگتی، بھگت، بھگونتا اور گورو بھگتی مارگ کے چار ستون گردانے گئے ہیں۔

بھگتی تحریک کو شمالی ہندوستان میں پھیلانے کا کام راماند نے کیا تھا۔ انہوں نے پسماندہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنی مریدی میں لینے کا اعلان کیا۔ ان کے نہایت معتبر مرید کبیر صاحب ہوئے جنھوں نے بھگتی کی تحریک کو پورے شمالی ہندوستان میں پھیلا دیا۔ اس سلسلہ میں ایک دوہا ہے۔

بھگتی دراوڈ اپجی لائے راماند
پرگٹ کیو کبیر نے سپت دویپ نو کھنڈ

یعنی بھگتی دراوڑوں میں پیدا ہوئی۔ شمال میں اسے راماند لائے۔ کبیر نے اسے ساتوں براعظم اور نو خطوں میں پہنچا دیا۔

کبیر نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان کڑی کا کام کیا۔ انہوں نے اپنے آپ کو رام اور اللہ کا بیٹا کہا۔ انہوں نے کہا کہ ہندو مندر میں جاتا ہے اور مسلمان مسجد میں۔ کبیر وہاں جاتا ہے کہ جہاں ہندو اور مسلمان دونوں کی یکساں پہچان ہوتی ہے۔ اس نے دونوں کی راہوں کو ترک کر دیا ہے۔ اگر تم پوچھو کہ وہ ہندو ہے یا مسلمان تو اس کا جواب یہ کہ نہ ہندو ہے اور نہ مسلمان۔ وہ تو پانچ عناصر کا پیدا کیا ہوا مجسمہ ہے۔ جہاں رام کھیل کرتا رہتا ہے۔ اس کے لیے مکّہ کاشی اور رام رحیم بن گیا ہے۔

کبیر صاحب کا یقین تھا کہ رام یا خدا ایک ہی ہو سکتا ہے لہٰذا انہوں نے مورتیوں کی پوجا کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ "اگر خدا پتھر ہے تو میں پہاڑ کی عبادت کروں گا"۔ کبیر صاحب نے رام کی توصیف میں نغمہ سرائی پر زور دیا اور صحیح راستہ کی نشان دہی کے لیے گورو کا ہونا ضروری بتایا۔ انہوں نے قیامت کے بعد نئی زندگی کے مقابلہ میں تناسخ کو ترجیح دی لیکن اس کے ساتھ انہوں نے ہندوؤں کی ذات پات کی زبردست مذمت کی۔

تصوّف

ہم اوپر دیکھ آئے ہیں کہ پرامن اسلامی تبلیغ کو مسلم حملہ آوروں کی وجہ سے کس طرح گزند پہنچا تھا۔ ہندوؤں کو شکست بعد شکست کا سامنا کرنا پڑا لیکن اس پر بھی ان کے حوصلے پست نہ ہوئے اور انہوں نے عام طور پر فاتحوں کے مذہب کو قبول نہیں کیا۔ چونکہ حملہ آوروں کے ساتھ بہت بڑی تعداد امن پسندوں کی بھی ہندوستان میں وارد ہوئی تھی اس لیے اسلام کی توسیع کی ذمہ داری اس نے سنبھال لی۔ اس کار کے لیے پہلے انہوں نے ہندوستانی زبانوں، ثقافت، مذہبی عقائد اور طرزِ زندگی کا عمیق مطالعہ کیا۔ انہوں نے پیغمبر کے مذہب کا موازنہ نئے علم کے ساتھ کیا اور صرف ان ان پہلوؤں پر زور دیا جو ان کی تبلیغی تحریک کے لیے اہم تھے۔ ان بزرگوں کو صوفی کہا گیا۔

صوفیوں کا کوئی خاص دستور نہیں تھا۔ پھر بھی ان میں سے کئی خدا ترس ۔۔ عالمانِ وقت تسلیم کیے گئے۔ ان کے ارد گرد مداحوں کے لشکر جمع

ہو گئے۔

قرآن مجید اور حدیث نے صوفیوں کے لیے اچھا خاصا مواد فراہم کیا جس سے ان کے تبلیغی مشن میں آسانی پیدا ہو گئی۔ صوفی حضرات ایک خدا میں یقین رکھتے تھے۔ محمد صاحب کی تقلید کرتے ہوئے ان لوگوں نے غریبانہ زندگی بسر کرنے کا تہیہ کیا اور آں حضرت کی طرح ہی خدا کی عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ صوفیا کرام اس نتیجہ پر پہنچے کہ حال کی منزل پر پہنچنے کے لیے اللہ کا درود آسان ترین طریقہ ہے کیونکہ اس طرح عابد کی اپنی ذات خدا کی ذات میں ضم ہو جاتی ہے۔ ہندو بھگتوں کی طرح صوفیوں کا بھی عقیدہ تھا کہ نغمہ سرائی اور رقص کے ذریعہ روحانی ترقی کی جا سکتی ہے۔

تصوّف کا اہم ترین اور دلکش ترین پہلو صوفیوں کی سادہ طرزِ زندگی تھی۔ مسلم حملہ آوروں نے جن ہندوؤں کو پریشان بنا دیا تھا انہیں ہندوؤں کو صوفیا کرام نے اپنے گلوں سے لگالیا۔ اور ان سے برادرانہ سلوک کرنے لگے۔ ان کے عقیدہ کا اعلا ترین اصول تالیفِ قلب تھا۔ جس کی وجہ سے انہوں نے مقامی باشندوں کے دل جیت لیے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پسماندہ ہندو اسلام قبول کرنے لگے۔

پندرھویں صدی عیسوی تک شمالی ہندوستان میں ایک درجن سے زیادہ صوفی سلسلے قائم ہوئے۔ ان میں سے سلسلۂ چشتی، سلسلۂ قادری، سلسلۂ سہروردی اور سلسلۂ نقشبندی بہت مشہور ہوئے۔

ہندوؤں کی بہت بڑی تعداد کے اسلام قبول کر لینے کی وجہ سے ہندوستانی اسلام میں بھی عملی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ نومشرہین جس قسم کی زندگی کو صدیوں سے گزارتے چلے آرہے تھے اس کو یکسر ترک کرنا ممکن نہیں تھا۔ غریبی اور افلاس کی وجہ سے بہت سے لوگ زیارت کعبہ کے لیے بھی نہیں جا سکتے تھے۔ انہوں نے اپنے صوفی مرشدوں کے مقبروں کو کعبہ صغیر سمجھ لیا جہاں وہ ہر سال جمع ہو جاتے تھے۔ نعت رسول اور قوالی کو انہوں نے بھجن کا نعم البدل بنا لیا۔ چوں کہ مہاجرین مقامی مسلمانوں کے مقابلہ میں تعداد میں بہت کم تھے۔ لہٰذا انہوں نے بھی ہندوستانی پوشاک، خوراک رسوم، تقریر، موسیقی وغیرہ کو قبول کر لیا۔ اس طرح ہندو اور ہندوستانی مسلمان پوشاک

خوراک ، رسوم، تعزیر، موسیقی غرضیکہ عبادت گاہوں کو چھوڑ کر ہر پہلو سے ایک دوسرے کے بہت قریب تھے۔

یہ تھا وہ عظیم مذہبی تناظر جو کبیر صاحب کو وراثت میں حاصل ہوا تھا

کبیر صاحب کی شاعری کا تفکیری پہلو

کبیر صاحب بنیادی طور پر کوئی مفکر نہیں تھے ۔ انہوں نے اپنی عملی زندگی گزارتے اور اپنے مریدوں کو تعلیم دینے کے لیے مختلف مکاتیب فکر کے بعض پہلوؤں پر غور و فکر کرنے کے بعد اس طرح گذمڈ کر لیا کہ ان کی زندگی ہی میں نہ صرف یہ کہ کبیر پنتھ کی مستحکم بنیاد پڑ گئی بلکہ دوسرے نظریات کے حامل فرقوں اور افراد کو بھی انہوں نے بے حد متاثر کیا ۔ ان کی تعلیمات کا حلقہ اس قدر وسیع اور قابل قبول تھا کہ ان کے بعد شمال مشرقی ہندوستان کا شاید ہی کوئی قابل ذکر شاعر، سنت، صوفی، مذہبی فرقہ یا خطہ ایسا ہوگا جس نے ان کی تعلیمات کو کلی یا جزوی طور پر نہ اپنا لیا ہو۔ شہرۂ آفاق رام چرت مانس کے مصنف اور معروف سنت اور عظیم عالم تلسی داس کا نکتۂ فکر کبیر صاحب سے مختلف تھا۔ کبیر توحید اور تلسی اوتارواد یعنی دوئی کے قائل تھے۔ تلسی کے یہاں نہ صرف یہ کہ کبیر صاحب کے بعض دوہے یا ان کے ٹکڑے جوں کے توں پائے جاتے ہیں بلکہ رام چرت مانس کا مرکزی کردار "رام" بھی کبیر صاحب کے "رام" سے مشتق ہے ۔ فرق اتنا ہے کہ کبیر کا رام برہم، خدا یا اللہ کا ہم پلہ ہے اور تلسی کا رام ایودھیا کے راجہ دشرتھ کا فرزند ہے جس نے برائی کا قلع قمع کرنے کے لیے اوتار لیا تھا۔ یہی معاملہ سورداس کا ہے ۔ وہ بھی اوتارواد میں یقین رکھتے تھے اور کرشن کو بھگوان کا اوتار سمجھتے تھے ۔ ان کی عظیم تصنیف سورساگر میں بھی کبیر بانی کے بعض دوہے پائے جاتے ہیں ۔ یہی حال رحیم اور ملک محمد جائسی کا ہے ۔ سنت غریب داس، پیپا داس، ردی داس، سندر داس، یاری صاحب، دھرنا داس، جگجیون داس، ڈولن داس، چرن داس، سہجو بائی، دیا بائی کا بھی یہی معاملہ ہے ۔ اگر ہم سکھ مت کی تعلیمات کا کبیر صاحب کی تعلیمات سے موازنہ کریں تو ان دونوں میں حیران کن مماثلت نظر آئے گی۔ گورو نانک، گورو انگد دیو، گورو امرداس، یاری صاحب، دھرنا داس

اور کبیر صاحب کی بانیوں کی آتما قریب قریب ایک ہی ہے۔ سیاسی مصلحت کے پیشِ نظر اکبر اعظم نے جس دینِ الٰہی کو رائج کرنے کی ناکام سعی کی تھی اس کی بنیادیات اور کبیر کے پیغامِ زندگی میں مو برابر فرق بھی نہیں ہے۔ اسی طرح اردو کا ہر بڑا شاعر کبیر صاحب سے متاثر نظر آتا ہے۔

کبیر صاحب کی اس مقبولیت کا راز یہ ہے کہ انہوں نے مہاتما بدھ کی طرح درمیانی راستہ تجویز کیا حالاں کہ کبیر کا درمیانی راستہ مہاتما بدھ کے درمیانی راستہ سے بہت مختلف ہے۔ مہاتما بدھ کی آسانی یہ تھی کہ جب انہوں نے انسانی زندگی کو جاننے کے لیے گرہست جیون کو چھوڑ کر سنیاس لیا تھا اس وقت ان کے سامنے دو ہی ہندوستانی نظریے تھے۔ ایک وحدت کا اور دوسرا دوئی یا اوتار واد کا۔ مہاتما بدھ نے نظریات کے اس الجھاؤ میں اپنے آپ کو نہیں ڈالا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ دونوں ہی نظریات نہ صرف اپنی اپنی جگہ درست ہیں بلکہ ان کا منبع بھی ایک ہے۔ اس لیے اس ساری بحث کو انھوں نے "شونیہ" یا "۰" پر لاکر چھوڑ دیا اور اپنی غور و فکر کا مرکز پیدائش اور موت کے درمیان ہی محدود رکھا۔

مہاتما بدھ کے مقابلہ میں کبیر صاحب کے سامنے زیادہ مسائل تھے۔ اس وقت نہ صرف وحدت اور دوئی کے نظریات میں توسیع ہو چکی تھی بلکہ اوتار واد کے مختلف دبستان بھی قائم ہو چکے تھے۔ ان کے علاوہ اسلامی تعلیم، بھگتی تحریک، صوفی تحریک، سدھی اور ناتھی نظریات بھی اپنی اپنی جگہ بنا چکے تھے۔ پورا ملک نظریاتی تانے بانے میں جکڑا ہوا تھا اور عام آدمی کو پتہ نہیں لگ رہا تھا کہ صحیح کیا ہے اور غلط کیا۔ وہ کس کے ساتھ چلے اور کس کو چھوڑے حکومتوں کا دباؤ ان کے علاوہ تھا۔ غالباً انھیں الجھیڑوں کے پیشِ نظر غالب نے کہا تھا:

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

کبیر صاحب بنیادی طور پر ایک مصلح تھے اور انسانی زندگی کی مساوات ان کی انسان دوستی کی بنیاد پر قائم تھی اس کے لیے انہوں نے بڑے غور و فکر کے بعد توحید کا نظریہ اپنایا۔ وحدت کا یہ نظریہ ہندوستان میں ویدک زمانہ ہی سے چلا آرہا تھا۔ اس کے کئی

ہزاروں سال بعد اسلام بھی اسی نظریہ کو لے کر ہندوستان میں وارد ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وحدانیت کا نظریہ نہ صرف اکثریت کا نظریہ بن گیا بلکہ یہ حکومتی نظریہ بھی بن گیا ہے کہ اس وقت ہندوستان پر مسلمان بادشاہوں کی حکومت ہوتی تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں لیا جانا چاہیے کہ کبیر صاحب نے اس نظریے کو اس لیے قبول کرلیا ہوگا کہ یہ اکثریت یا سلطانی نظریہ تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو کبیر صاحب یقیناً اس وحدانیت کے نظریے کو قبول کر لیتے کہ جو اسلام کے ساتھ ہندوستان میں وارد ہوا تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اسلامی وحدانیت کے متعلق ان کا کہنا یہ تھا کہ یہ وحدت کا اعلان تو کرتی ہے۔ لیکن چوں کہ اس کا اللہ صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص ہے اور کافروں کے لیے نہیں ہے لہذا اس توحید میں دوئی کی کارفرمائی بھی پائی جاتی ہے۔ کبیر کی توحید، جس کی علامت رام ہے، جدید سائنسی تجزیہ پر پوری اترتی ہے۔ انہوں نے اس بات کا اندازہ کرلیا کہ اسلام کا اللہ، ہندوستانیوں کا برہم اور بائبل کا آسمانی باپ "ٹ"، یا بودھی شونیہ کے بعد کی کیفیت ہے جو سورج کی پیدائش کے ساتھ کیمیائی ردعمل کے طور پر وجود میں آئی جس کو پہلی حرکت کے نام سے پکارا جاسکتا ہے۔ اسی پہلی حرکت کے ہزار دل لاکھ ل سالوں کے بعد ڈارون کا سپک (Speck) یا دیدک کن (कण) وجود میں آیا اور یہ کہ حرکت کا تسلسل اور فضا میں ہونے والے تغیرات مستقل کیمیائی ردعمل کا نتیجہ ہیں۔ چوں کہ یہ کیمیائی ردعمل اور ان سے پیدا ہونے والی حرکت اور تغیرات اپنے آپ ہوتے رہتے ہیں لہذا ان کو برہم، خدا، اللہ یا آسمانی باپ کا لقب دے دیا گیا ہے۔ اسی کیمیائی ردِ عمل کا نام کبیر نے رام، رکھ دیا ہے۔ رام سے مراد قدرت کا وہ نظام ہے جس کے تحت کائنات کو مسلسل فائدہ پہنچتا ہے۔ چوں کہ یہ فائدہ کسی خاص خطہ، جماعت، نظریہ یا فرد کے لیے مخصوص نہیں بلکہ یہ سب کے لیے اور سب کچھ اسی سے ہے اور سب کچھ اسی میں چلا جائے گا اور دوبارہ اسی کا حصہ بن جائے گا لہذا کبیر صاحب لے توحید، برہم اور ایشور کہتے ہیں ان کی تعلیم کا سب سے زیادہ زور اسی پر ہے۔ ہندوؤں کے دیوی دیوتاؤں اور مورتی پوجا کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ایک جنم کے کارنے، کت پوجو دیو سہسر د

کاکے نہ پوجو رام جی، جاکے بھگت مہیشر د

اسی طرح ان مسلمانوں کو بھی آڑے ہاتھوں لیتے ہیں جو دہائی تو توحید کی دیتے ہیں لیکن یہ بھی اعلان کرتے ہیں کہ ان کا خدا صرف ان کا خدا ہے اور کافروں کا خدا دوسرا ہے۔ کبیر صاحب کہتے ہیں،

دوئی جگدیش کہاں تے آتے، کہو کونوں بھرمایا
اللہ رام کریما کیشو، ہر حضرت نام دھرایا

یا

ہندو تُرک کا کرتا ایکے، تاگتی لکھی نہ جائی

یا

ایک ایک جن جانیاں، تنہی سچ پایا!

اور یہ خدا یا رام دنیا کے ذرہ ذرہ میں سمایا ہوا ہے۔ (صوفیا کرام بھی یہی فرماتے ہیں) کہ خدا یا برہم کوئی جامد قوت نہیں بلکہ وہ ایک عظیم اور مسلسل حرکت ہے جس کا ظہور ذرّے ذرّے میں ہے۔

مسلمان کا ایک خدائی ۔ کبیر کا سوامی رہیا سمائی

ہر جاندار، پیڑ پودے جانور انسان وغیرہ۔ چوں کہ برہم سے نکلے ہیں اور واپس (مرنے کے بعد) برہم میں چلے جائیں گے۔ اس لیے خالق اور اس کی پیدا کی ہوئی تخلیق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنے خالق کی طرح خلق بھی تخلیق کے عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے۔ کہتے ہیں:

خالق میں خلق، خلق میں خالق، سب گھٹ رہیا سمائی
ماٹی اک اینک بھانتی کر، ساجی ساجن ہارے
نہ کچھ پوچ ماٹی کے بھانڈے، نہ کچھ پوچ کمھارے

یا

ہم سب ماہیں، سکل ہم ماہیں
ہم تے اور دوسرا ناہیں
تین لوک میں ہمرا پسارا
آواگمن سب کھیل ہمارا

یعنی ہم یعنی جیوآتما ہر شے کے اندر موجود ہے اور جیوآتما کے اندر بھی سب اشیاء

چھپی ہوئی ہیں اس لیے جیوآتما کے علاوہ کوئی دوسری چیز اس دنیا میں نہیں ہے تینوں دنیاؤں یعنی افلاک، زمین اور قعرِ زمین میں ہم ہی ہم بکھرے ہوئے ہیں۔ آواگمن (آنا جانا) کا جو یہ سلسلہ نظر آرہا ہے یعنی ایک شے کے فنا کے بعد جو دوسری شے پیدا ہوتی ہے یہ جیوآتما کا کھیل ہے یعنی قدرتی ردِعمل ہے۔

اس طرح کبیر صاحب کے نزدیک 'رام' لطیف ترین عمل ہے جو ہر شے میں اور ہر جگہ موجود ہے۔ اس کو مسلمان اللہ، خدا، خالق، رحیم، کریم کہتے ہیں۔ ہندو اسی کو رام، گوبند، مراری، سارنگپانی، ہری، نرنجن، تت، پرم تت، صاحب، واہ گورو، جیوتی ستیہ (حق) وغیرہ ناموں سے پکارتے ہیں اصل میں یہ ایک ہی چیز ہے

ع اپرم پار کا ناؤں اننت

چونکہ برہم یا خدا ہر چیز کے اندر موجود ہے۔ اس لیے ہر چیز کا نام برہم یا خدا کا نام ہے نیز ہر شے کے اوصاف ہیں لہذا وہ سارے اوصاف بھی خدا یا برہم ہی کے اوصاف ہیں۔ اس لیے سچائی یہ ہے کہ آدمی خدا کے سب ناموں اور سبھی اوصاف کا بیان کرنے سے قاصر ہے۔ لہذا نہ تو اس کو ہلکا کہا جا سکتا ہے اور نہ بھاری۔ نہ وہ بوڑھا ہے، نہ بالک ہے اور نہ ہی جوان۔ اس لیے نام اور اوصاف حمیدہ کا شمار ناممکن ہے۔

فرماتے ہیں، بھاری کہوں تو بہوڈر دوں، ہلکا کہوں تو جھوٹ

اس لیے:

گننے گیان نہ ہوئی

اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے،

ایک کہوں تو ہے نہیں، دوئے کہوں تو گاری
ہے جیسا تیسا رہے، کہے کبیر وچاری

المختصر،

کہے کبیر وہ رام نرالے

رام کی وضاحت

جیساکہ پہلے کہا جاچکا ہے۔ کبیر صاحب نے جس رام کو برہم، خدا، اللہ یا

خالق کہا ہے وہ تلسی کے رام سے مختلف ہے۔ تلسی کا رام اوتار ہے اور اس کا جنم ایودھیا کے راجہ دشرتھ کے ہاں ہوا تھا۔ مگر کبیر صاحب نے واضح الفاظ میں کہہ دیا ہے کہ ان کا رام وہ نہیں کہ جو دشرتھ کے ہاں پیدا ہوا تھا یا جس نے لنکا کے راجا راون کے خلاف لڑائی کی تھی۔ فرماتے ہیں۔

نہ دسرتھ گھر اوتر آیا
نہ لنکا کا راو ستایا

اس کا یہ مطلب ہوا کہ کبیر صاحب اوتار واد میں یقین نہیں رکھتے تھے۔

آتما

دنیا کے سبھی جاندار و موجودات کی تخلیق پانی، ہوا، مٹی اور آگ سے ہوئی ہے پانی مٹی اور آگ کے عناصر سے جسم کی تشکیل ہوتی ہے لیکن جسم میں جان کا موجب ہوا بنتی ہے۔ یہی ہوا جسم کے آکاش میں داخل ہو کر شریان اور رگ و ریشہ میں خون کو دھکیلتی رہتی ہے جس سے خون کا سلسلہ گردش جاری ہوتا ہے اور جسم میں جان پڑ جانے کے ساتھ اس کا ارتقائی سفر بھی شروع ہو جاتا ہے۔ جب ہر جاندار اپنی زندگی کے نصف کو پہنچ جاتا ہے تو اس کا خون منجمد ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ خون کے جماؤ کی وجہ سے ہوا کے دباؤ میں کمی پیدا ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جسم میں خون کی گردش میں رکاوٹ پیدا ہونا شروع ہو جاتی ہے اور جاندار یا نباتات وغیرہ کے شریان پوشیدہ ہو کر جھڑنے شروع ہو جاتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی جسم بڑھاپے کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے۔ جب خون کا انجماد اس درجہ کو پہنچ جائے کہ ہوا اس کو دھکیل نہ سکے تو یہ جسم میں سے خارج ہو کر دوبارہ باہری ہوا میں مل جاتی ہے۔ اسی ہوا کو آتما کہا جاتا ہے کیوں کہ اسی سے اجسام کو زندگی حاصل ہوتی ہے اور اس کے نکل جانے پر موت واقع ہو جاتی ہے۔ چوں کہ ہوا کبھی سوکھتی، گلتی نہیں کاٹی نہیں جاسکتی، جلائی نہیں جاسکتی اس لیے ہوا کو لطیف اور اجسام میں داخل ہو کر خون کو گردش میں لانے والی ہوا کو یعنی آتما کو لطیف ترین کہا جاتا ہے۔

اب دیکھیے کبیر صاحب اس آتما کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔

نا ایہہ تیا کہاوے سیکھ ، نہ ایہہ جیوے نہ مرتا دیکھ
اس مرتے کو جو کوئی روے ۔ جو رووے سو تی پت کھووے
کہہ کبیرا ایہہ رام کی انسو، جس کا گدپر مٹے نہ من سو

عظیم ہندوستانی مفکرا در فلسفہ دان آدگورو شنکر آچاریہ آتما کو چنگاری اور پرماتما کو آگ سے تشبیہہ دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جیسے چنگاری آگ بھی ہے اور آگ کا جز بھی ہے اسی طرح آتما بھی پرماتما کا ایک جز بھی ہے۔ اسی تعلق کو اہل ایران اور صوفیوں نے قطرہ اور دریا یا بحر سے ظاہر کیا ہے۔ کبیرؔ نے بھی اسی ایرانی صوفی تشبیہہ کو استعمال کیا ہے۔ کہتے ہیں:

بوند سمائی سمند میں ، سوکت ہیری جائے

اقبال نے اس کو یوں کہا ہے:

ہے دور وصال بحر ابھی تو دریا میں گھبرا بھی گئی

اسی طرح کبیر صاحب نے کہا ہے کہ

سمند سمانا بوند میں سوکت ہیر یا جائے

پہلے انہوں نے یہ کہا کہ بوند یعنی آتما یعنی جُز سمند ریعنی پرماتما یعنی کُل میں سما گئی ہے چوں کہ کبیر کے نزدیک کل اور جز یعنی پرماتما اور آتما میں کوئی فرق نہیں اس لیے دوسرے مصرعہ میں سمندر کو بوند میں سماتا ہوا بیان کیا ہے۔ کبیر صاحب کے نزدیک جو لوگ کل اور جز کو ایک چیز نہیں بلکہ دو چیزیں مانتے ہیں وہ کم عقل ہیں۔

کہے کبیر ترک دوئی سادھے، تن کی متی ہے مو ہی

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آتما اور پرماتما یعنی جز اور کل ایک ہیں تو الگ کیوں لگتے ہیں۔ کبیر صاحب اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ایسا لاعلمی یا فریب کی وجہ سے ہے جو لوگ عناصر کے کیمیائی اور طبیعیاتی اجزا سے واقف نہیں ہوتے وہی آتما کو پرماتما سے الگ اور خود کو تیر کر پار اتر جانے والا سمجھتے ہیں۔

تارن ترن تب لگ کہیئے، جب لگ تت نہ جانا

عناصر کے ظہور ترتیب کا علم نہ رکھنے والا گمراہ ہو کر مختلف عناصر کو مختلف اشیا سمجھ کر وحدت سے دور ہٹ جاتا ہے۔ وہ مکانات کو، پیڑ پودوں کو، زمین کو، پانی کو، آگ

اور اپنی ذات کے باہر ہر دوسری ذات کو غیر سمجھ کر فریب یا مایا میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ وہ اس بات کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے کہ جن عناصر سے اس کا وجود ہوا ہے انہیں عناصر سے ہر دوسری شے کی تخلیق ہوئی ہے لہٰذا وہ اور دوسری سبھی اشیا ایک ہی چیز ہے ان کا وجود میں آنا اور پھر لا وجود میں چلا جانا قدرتی نظام یعنی کیمیائی وطبیعیاتی عمل و ردّ عمل کا نتیجہ ہے۔ عالم یا عارف اس حقیقت کی آگہی رکھنے کی وجہ سے نہ تو کسی دوسری شے سے نفرت کرتے ہیں اور نہ ہی ان کو حاصل کرنے کے لیے پریشان ہوتے ہیں۔ نفرت یا حصول کی پریشانی صرف اگیانیوں ہی کو ہوتی ہے۔ کبیر صاحب نے اس کو سیدھی سادی مثال کے ذریعہ پیش کیا ہے۔

جل میں کمبھ، کمبھ میں جل ہے، باہر بھیتر پانی
پھوٹا کمبھ جل جل ہی سمانا، یہ تتھ کتھو گیانی

یعنی گیانی اس بات کو جانتا ہے کہ مٹی کا گھڑا مٹی، پانی، ہوا، آکاس اور آگ سے بنا ہوا ہے۔ اس گھڑے کے اندر پانی ہے۔ بظاہر گھڑا اور پانی مختلف اشیا نظر آتی ہیں۔ لیکن گھڑے کو توڑ دیا جائے تو گھڑے کے وجودی عناصر اپنے اپنے قدرتی عناصر میں جا کر مل جائیں گے۔ مٹی مٹی میں اور پانی پانی میں مل جائے گا۔

نجات (مکتی)

نجات یا مکتی دو طرح کی کہی جاتی ہے۔ پہلی قسم کی نجات تو قدرتی ہے یہ فنا کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ یعنی جب وجود فنا ہو جاتا ہے تو اس کے عناصر اپنے اپنے عناصر میں جا کر مل جاتے ہیں۔ اسے فنافی اللہ یا ہری میں لین ہو جانا کہا جاتا ہے۔ اس نجات کے لیے وجود کو کسی عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ دوسری قسم کی نجات وجودی نجات کہی جاتی ہے۔ یعنی وجود عناصر کی خاص ظہور ترتیب رکھتے ہوئے گیان کی مدد سے اپنی زندگی کو اس طرح ڈھال لے کہ وہ اپنے وجود سے باہر نظر آنے والے موجودات کو اپنے ہی وجود کا حصہ تسلیم کر کے ڈر، خوف، نفرت سے اوپر اٹھ جائے۔ ایسا وجود اپنی زندگی میں مہاتما اور مرنے کے بعد لافانی کہلاتا ہے۔ ثانی الذکر نجات یعنی وجودی نجات کے متعلق کبیر صاحب کہتے ہیں؛

رام کبیرا ایک بھئے ہیں، کو ان سکے پہچان

آتما پرتما کا یہ ملاپ برابر کی سطح پر ہوتا ہے اور دونوں ایک دوسرے میں کھو جاتے ہیں:

حیرت حیرت ہے سکھی، رہیا کبیر حیرائی
بوند سمانی سمد میں، سو کت حیری جائی
حیرت حیرت ہے سکھی، رہیا کبیر حیرائے
سمد سمانا بوند میں، سو کت حیرا جائے

اس طرح پانی کی بوند اور سمندر آپس میں مل جاتے ہیں کہ ان کا علاحدہ وجود پہچانا نہیں جا سکتا:

ہوئے مگن رام رنگ رامے

یعنی رام ہی رام کے رنگ میں ڈوب جاتا ہے۔

نجات ایک قسم کا عمل ہے۔ نجات حاصل کرنے والا سورگ یا بہشت وغیرہ میں نہیں جاتا ہے۔

رام موہی تارے کہاں لے جاہو
سو بیکنٹھ کہو دھوں کیسا، جو کرے پساؤ موہی دیہو
جو میرے جیو دوئی جانت ہو، تو موہی مکت بتا دو
تارن ترن تب لگ کہیئے، جب لگ تتو نہ جانا
ایک رام دیکھیا سب ہی میں، کہے کبیر من مانا

اس کا مطلب یہ ہے کہ تیرنے یا تیرانے کا سوال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب آتما اپنے اصل کا وقوف نہ رکھتی ہو۔ جب آتما کو یہ وقوف حاصل ہو جاتا ہے تو اس وقت آتما اور پرماتما میں کسی قسم کی تمیز نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں فاعل اور مفعول ایک ہی شے بن جاتے ہیں:

مکتی کے متعلق کبیر صاحب کے چند پد ملاحظہ فرمائیے۔

آیا سب پہ ایک سمان
تب ہم پایا پد نروان

(نروان بدھ فلسفہ کی اصطلاح ہے۔ اس کے اصل معنی بجھنا ہے۔ بودھ نروان کے مطابق نروان کا مطلب خواہشات کا بجھنا ہے۔ بودھوں کا خیال ہے کہ اگر انسان اپنی زندگی میں خواہشات پر قابو پالے تو مرنے کے بعد وہ دوبارہ پیدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جنم مرن کے سلسلے سے نجات حاصل کر لیتا ہے)

ے جو جیوت ہی مری جانے
تو پنچ سیل سُکھ جانے
کہے کبیر سو پایا!
پربھو بھیٹت آپ گنوایا

ع جب میں تھا تب ہری نہیں، اب ہری ہے میں ناہیں
ع اب میں رام ہی ہوئے رہا

مایا (فریب)

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ جس شخص کو آتما اور پرماتما کے ایک ہونے کا علم نہیں ہوتا وہ اپنے وجود اور دیگر وجودوں میں فرق محسوس کرتا رہتا ہے۔ اپنا وجود تو چوں کہ مکمل طور پر نظر نہیں آتا اس لیے اس کی کشش کم رہتی ہے اور آدمی اپنے آپ کو ادھورا یا نامکمل خیال کرتا ہے۔ اس ادھورے پن کو ختم کرنے کے لیے وہ دوسرے وجودوں کی طرف بھاگتا ہے تاکہ ان کے حصول کے بعد اپنے ادھورے پن کو مکمل کر سکے۔ یہ فریب کی ابتدا ہے۔ بعد میں یہ اضافہ پذیر ہو کر حرص کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور آدمی اپنی گمرہی کے جال میں پھنس جاتا ہے۔
باہری وجود یا مایا ادراک ذات سے بے بہرہ لوگوں کے لیے بے پناہ کشش رکھتی ہے۔ وہ اس کو حاصل کرنے کے لیے خود اس کی طرف بھاگنا شروع کر دیتا ہے۔ جوں جوں وہ اس کی طرف بھاگتا ہے توں توں فاصلہ بڑھتا جاتا ہے اور مایا کے حسن میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے کیونکہ دور کی چیز ہمیشہ خوبصورت اور خوب تر نظر آتی ہے عام آدمی کا مقدور نہیں ہے کہ اس کو ترک کر سکے۔ کبیر صاحب کہتے

ہیں:

؎ میٹھی میٹھی مایا تجی نہ جاتے
اگیانی پرکھ کو بھولی کھائے

یا

کبیر مایا موہنی، موہے جان سجان
بھاگاں تے چھوٹے نہیں بھر بھر مارے بان

مایا اس قدر دلفریب ہے کہ بڑے بڑے دیوتا، رشی، منی، فقیر بھی اس کے چکر میں آجاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے اور ہری کے درمیان فاصلہ پیدا ہو جاتا ہے:

ہری وچ گھالے انترا، مایا بڈ بساس

مایا آدمی کو اپنے قابو میں کرلیتی ہے اور اسے طرح طرح کے ناچ نچاتی رہتی ہے۔

ع جن نٹ دے نٹ ساری ساجی

یا

ع ایک ڈائن میرے من میں بسے رے، نت اٹھ میرے جی کو ڈسے رے

کبیر مایا کو رام کی دلہن بھی کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی ماں نہیں ہے۔ اس کا جنم صرف باپ سے ہوا ہے:

نار ایک سنساری آئی
مائے نہ وا کے باپ ہی جائی
رمیا کی دلہن لوٹا بجار
رام تیری مایا دند مچا دے
یا ڈائن کے لرکا پانچ رے
نس دن موہی نچاوے ناچ رے

کبیر صاحب نے مایا کے دو درجے بتائے ہیں۔ پہلا درجہ فریب ملیح ہے۔ فریب ملیح میں مبتلا آدمی اہم یا انا کا شکار ہو کر اپنی اصل کو فراموش کر دیتا ہے اور رام سے دور ہو جاتا ہے۔ فریب کا دوسرا درجہ فریب قبیح ہے۔ جس میں پھنس کر آدمی جہنم رسید ہو جاتا ہے۔

مایا ہے دو بھانت کی ، دیکھی ٹھونک بجائے
ایک کھواوے رام پد ، ایک نرک لے جائے

جگت (کائنات)

کائنات کی تخلیق بھی پانچ عناصر سے ہی ہوئی ہے ۔اس لیے ذات واحد اور کائنات میں کوئی فرق نہیں ہے ۔لیکن یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ایک وقت ایسا تھا کہ جب پانچوں عناصر نہیں تھے ۔اسی طرح ایک وقت وہ بھی آئے گا جب پانچ عناصر میں سے ایک عنصر غائب ہو جائے گا۔ چاہے وہ پانی ہو، یا مٹی، روشنی ہو یا ہوا۔ چوں کہ کائنات کا موجودہ سلسلہ پانچ عناصر کے باہمی ربط کی وجہ سے ہے ۔اس لیے جیسے ہی ایک عنصر ختم ہو گیا ویسے ہی بقیہ چاروں عنصر بھی ختم ہو جائیں گے اور اس کے ساتھ ہی کائنات بھی ختم ہو جائے گی ۔ہندوستانی فلسفہ کے مطابق دنیا میں پانی ہی پانی ہو جائے گا اور پرلے آجائے گی ۔ بائبل اور قرآن کے مطابق سورج اپنی جگہ چھوڑ کر سوا نیزے پر آجائے گا اور ساری دنیا جل کر خاکستر ہو جائے گی ۔لہٰذا قیامت دونوں صورتوں میں یقینی ہے ۔اسی لیے ہندوستانی فلسفہ کائنات کو خواب سے تشبیہہ دیتا ہے ۔مراد یہ ہے کہ جس طرح خواب کی حقیقت اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہ نظر آتا ہے اسی طرح کائنات کی حالت ہے ۔جس طرح ٹوٹ جانے کے بعد خواب کی حقیقت باقی نہیں رہتی اسی طرح کائنات کا ٹوٹ جانا بھی یقینی اور اس کی نظر آنے والی حقیقت کا بکھر کر ختم ہو جانا یقینی ہے ۔کبیر کہتے ہیں:

نہیں برہمانڈ، پنڈ پنی نہیں، پنچ تتو بھی ناہیں

یعنی برہمانڈ (کائنات) بھی نہیں ہے، پنڈ (اجسام) بھی نہیں ہے اور پنچ تتو (پانچ عناصر) بھی نہیں ہیں یعنی باقی رہنے والے نہیں ہیں ۔

ایک دوسرے مقام پر کبیر صاحب کہتے ہیں،

کہو بھائی امبر کیسے لاگا ، کوئی جانے گا جانن ہار
امبر دِسے کیتا تارا ، کون چتر ایسا چتر نہار
جو تم دیکھو سو ایہہ ناہیں ، ہے یہ پد اگم اگوچر ماہیں

بھگتی (ریاضت)

بھگتی کی ابتدائی شکل ویدوں اور اپنشدوں میں بھی ملتی ہے۔ لیکن اس کا واضح اور بھرپور ذکر مہابھارت اور پرانوں میں کیا گیا ہے۔ لیکن بھگتی کا جدید عمل رامانج آچاریہ (۱۰۱۶-۱۱۳۹ عیسوی) سے شروع ہوتا ہے۔ اس طرح بھگتی کی توسیع جنوبی ہندوستان میں ہوئی اور کبیر صاحب کے گورو رامانند جی کے ذریعہ شمالی ہندوستان میں پہنچی بھگتی کے سفر کے متعلق مندرجہ ذیل دوہا ملتا ہے:

بھگتی درا وڑ اپجی لائے را مانند
پرگٹ کیا کبیر نے، سپت دویپ نو کھنڈ

اس دوہے سے صاف ظاہر ہے کہ شمالی ہند میں بھگتی کا دور دورہ رامانند سے شروع ہوتا ہے اور شمالی ہندوستان میں اس کا عام چلن کبیر صاحب کے ذریعہ ہوا تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کبیر صاحب کے بھگتی کے بارے میں کیا خیالات تھے۔ کہتے ہیں:

کبیر ہری کے بھگت بن، دھرگ جیون سنسار
دھواں کیرا دھو لہر، جات نہ لاگے بار

یعنی ہری کے بھگت کے بغیر یہ کائنات اسی طرح مبہم سی نظر آنے لگے گی جس طرح دھواں کے پیدا ہونے سے ہر چیز دھندلی سی نظر آتی ہے۔

کبیر صاحب نجات حاصل کرنے کے لیے بھی بھگتی کو ضروری سمجھتے ہیں:

بن ہری بھگتی نہ مکتی ہوئی

یا

کہے کبیر ہری بھگتی بن مکتی ناہیں رے مُول

یا

جب لگ بھاؤ بھگتی نہیں کریو
تب لگ بھوساگر کیوں تریو

مشہور و معروف بھگت ہونے کے ساتھ کبیر صاحب بہت بڑے گیانی بھی

تھے یہاں تک کہ بھگتی کال کے گیانیوں میں ان کا درجہ سب سے بڑا تسلیم کیا گیا ہے اس طرح کبیر صاحب نے بھگتی کے ساتھ گیان کے حصول پر بھی بہت زور دیا ہے۔

جیہہ کُل پُتر نہ گیان وچاری
واں کی ودھوا کا ہے نہ بھئی مہتاری

اس کی وجہ یہ ہے کہ ادراک کے بغیر انسان کا ہر عمل غیر یقینی ہو سکتا ہے۔ وہ عمل چاہے آتما اور پرماتما کو سمجھنے کے لیے ہو، مایا جال سے بچنے کا ہو، توہمات سے نکلنے کے لیے ہو یا نجات حاصل کرنے کے لیے ہو۔ ہر چیز کے لیے ادراک ضروری ہے:

سنتو بھائی! آئی گیان کی آندھی
بھرم کی ٹاٹی سبھے اڑانی، مایا رہے نہ باندھی

یا

کہے کبیر جے آپ وچارے، مٹ گیا آنا جانا

کبیر صاحب ادراک کو نور یا روشنی کا مظہر مانتے ہیں اور لاعلمیت کو اندھیرا کہتے ہیں۔ گیان کی ضرورت اس لیے ہے کہ آدمی اپنے آپ کو پہچان سکے، اپنی حقیقت کو جان سکے جب وہ ایسا کرے گا تو وہ وحدت کا قایل ہو جائے گا۔ اس طرح کبیر صاحب گیان کو وحدت کا ذریعہ مانتے ہیں۔

---

[1] ہندوستان میں رام کا تصور عام طور پر ایودھیا کے راجہ دشرتھ کے فرزند کے روپ میں ملتا ہے۔ غالباً سب سے پہلے مہرشی بالمیک نے اس کردار کی تخلیق کی تھی۔ اس کے بعد کالیداس نے اسے اپنایا۔ یہی کردار رامانج، رامانند اور تلسی داس کے یہاں ملتا ہے۔ رام کا یہ تصور بھگوان کا اوتار مانا جاتا ہے۔

کبیر صاحب کے یہاں رام کا تصور برہم، خدا، آسمانی باپ کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ غالباً کبیر صاحب نے رام کا یہ تصور پارسیوں کے مذہبی صحیفے ژند اوستا سے مستعار لیا ہے کیونکہ رام کا یہ تصور کبیر صاحب سے پہلے کسی ہندوستانی کتاب میں نہیں ملتا۔ کبیر صاحب نے اپنے کلام میں رام کے جو اوصاف بیان کیے ہیں وہ زرتشتیوں کی ژند اوستا سے مناسبت رکھتے ہیں (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ژند اوستا حصہ دوم، باب ۱۵، صفحات ۲۴۹ تا ۲۶۳، باب ۱، صفحہ ۱۰، باب ۲، صفحہ ۱۹ (مشرق کی متبرک کتابیں، جلد ۲۳، مرتبہ میکس مولر، مطبوعہ موتی لال بنارسی داس، دہلی، ۱۹۶۵ء)

کبیر صاحب کا اسلوب

کبیر صاحب کے بیشتر نقاد اس بات پر متفق ہیں کہ وہ قطعاً ان پڑھ تھے اور اس کے ثبوت میں وہ کبیر صاحب ہی کے دوہے یا پد پیش کرتے ہیں۔ جیسے:

ودیا نہ پرھوں، واد نہیں جانوں

یعنی میں نے علم حاصل نہیں کیا ہے، اس لیے میں نظریاتی جھگڑوں سے واقف نہیں ہوں۔

اسی طرح بیجک میں کہا گیا ہے کہ:

مسی بنو دوات، قلم بنو کاگد، بن اکھر سدھ ہوئے

یا

مسی کاگد چھوؤ نہیں، قلم گہی نہیں ہاتھ
چاریوں یگوں کو مہاتم مکھی جنائی بات

پہلے مصرعے کا مطلب ہے کہ وہ یعنی کبیر صاحب "روشنائی دوات، کاغذ، قلم کے مدد کے بغیر اور بغیر تعلیم حاصل کیے کمال کے رتبہ کو پہنچے تھے۔

ثانی الذکر دوہے کا مطلب ہے کہ انہوں نے سیاہی اور کاغذ کو چھوا تک نہیں اور قلم کو ہاتھ نہیں لگایا۔ انھوں نے چاروں یگوں کی عظمتوں کا بیان زبانی طور پر ہی کیا تھا۔ لیکن گنگا شرن داس اس نظریہ سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ سنت روایت کے مطابق کبیر صاحب نے بھی انکسار سے کام لیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے سنت تلسی داس کی مندرجہ ذیل چوپائی کا بھی حوالہ دیا ہے جس میں انہوں نے اپنے آپ کو بے ہنر ظاہر کیا ہے:

کوِت دو یک ایکو نہیں مو رے
سینہ کہوں لکھی کاگد کو رے
کوی نہ ہوؤں نہیں چتر پر وینا
سکل کلا سب ودیا ہینا

یعنی میں شاعری کے ایک بھی گُر سے واقف نہیں ہوں۔ سچی بات یہ ہے کہ میں کورے کاغذ پر جوڑ بے جوڑ روشنائی لگا رہا ہوں۔ میں نہ تو شاعر ہوں اور نہ ہی کسی ہنر کا ماہر ہوں میں سب ہنروں اور سبھی علموں سے بے بہرہ ہوں۔

ہم گنگا شرن داس صاحب کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ نہ صرف سنت اور صوفیاء کرام ہی اپنے آپ کو لاعلم کہا کرتے تھے بلکہ قدیم زمانہ میں بڑے بڑے فلاسفر، ڈرامہ نگار اور شاعر بھی اپنے آپ کو ان پڑھ یا لاعلم کہا کرتے تھے۔ عظیم سنسکرت شاعر کالیداس بھی اپنے آپ کو لاعلم کہا کرتے تھے اور نہایت عجز و انکسار سے مندرجہ شلوک پڑھا کرتے تھے۔

क्व सूर्य प्रभवो वंश: क्व चाल्पविषया मति:। तितीर्षु दुस्तर मोहादुडुपेनास्मि सागरम॥
मन्द: कवियश: प्रार्थी गमिष्याम्युपहास्यताम्। प्रांशुलभ्ये फले लोभादुद्बाहुरिव वामन: ॥

کہاں سورج ونش کی عظمت اور کہاں میری حقیر عقل۔ سورج ونش کا بیان کرنے کی میری خواہش بحر بیکراں کو کاغذ کی ناؤ سے پار کرنے کے برابر ہے۔ یعنی جس طرح کوئی بونا آدمی لالچ میں بلند مقام پر رکھے ہوئے پھل کو ہاتھ اٹھا کر حاصل کرنے کی کوشش میں مذاق کا مضمون بن جاتا ہے۔ اسی طرح میں حقیر عقل انسان شاعر کے مقام کو حاصل کرنے کی خواہش میں لوگوں کی ہنسی ہی کا مضمون بنوں گا۔

کبیر صاحب کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ لیکن یہ نہیں کہ وہ بالکل ان پڑھ تھے جس طرح ان کے کلام میں ویدک فلسفہ، جین فلسفہ، بودھ فلسفہ، بھاگوت، بھگوت گیتا، ناتھ فلسفہ، سدھ فلسفہ اور اسلام فلسفہ کی تائید و تردید ملتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے ان نظریات کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور نہایت غور و فکر کے بعد ان کی بعض باتوں کی تائید اور بعض کی تردید کی تھی۔ اتنا ہی نہیں کبیر صاحب نے راگ ودیا بھی حاصل کی

تھی اور انہیں راگوں کی بنیاد پر انہوں نے اپنے مختلف پدوں کی تخلیق کی تھی۔
گرو گرنتھ صاحب میں ان کے جتنے بھی پد ہیں وہ سب کے سب راگوں کی بنیاد پر درج کیے گئے ہیں اور ان کو گوردواروں میں گایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر شیام سندر داس نے کبیر گرنتھاولی میں کبیر صاحب کے پدوں کو مختلف راگوں کے عنوانات کے تحت مرتب کیا ہے۔ جیسے۔
راگ گوری، راگ رام کلی، راگ آساوری، راگ کیداری، راگ ٹوڈی، راگ بھیروں، راگ بلاول، راگ للت، راگ مالی گوڑی، راگ کلیان، راگ سارنگ، راگ ملہار، راگ دھناسری، راگ سوہی اور راگ گوجری وغیرہ۔
جب ہم کبیر صاحب کے کلام پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کے دوہا، چوپدی، سپت پدی اشٹ پدی، بارہ پدی وغیرہ ہر قسم کے پد دیکھنے کو ملتے ہیں جو اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں کہ کبیر صاحب ہر اصناف سخن سے بخوبی واقف اور ان کو استعمال کرنے پر قدرت رکھتے تھے۔ کبیر صاحب کے کلام میں جس زبان کا استعمال ملتا ہے ویسی زبان ان کے زمانہ میں کسی دوسرے ہندوستانی شاعر کے ہاں اس طرح استعمال نہیں کی گئی۔ ان کے سو سال بعد رام چرت مانس کے خالق سنت تلسی داس بھی ایسی سادہ، سلیس اور عام فہم زبان استعمال میں قاصر رہے ہیں۔ حالاں کہ ان کی علمیت مسلّمہ ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ کبیر صاحب الفاظ کے جادو سے پوری طرح واقف تھے۔ اور اس جادو سے انہوں نے اپنی زندگی ہی میں وہ کمال دکھایا کہ جس کی مثال مشکل ہی سے کسی دوسرے ہندوستانی شاعر کے یہاں ملے گی۔ الفاظ اور جملوں کی اہمیت کے متعلق کبیر صاحب خود فرماتے ہیں۔

سوئی اکھر سوئی بچن، جن جو جدا چونت
کوئی ایک میلے لونی، ابمی رسائن ہنت

یعنی ایک ہی لفظ ہوتا ہے اور ایک ہی جملہ ہوتا ہے لیکن ان کو مختلف لوگ مختلف انداز سے بولتے ہیں۔ کوئی ایک تو ان میں رنگینی بھر دیتے ہیں جس سے وہ آب حیات کی طرح شیریں ہو جاتے ہیں۔
زبان اور شعر کی ایسی جامع تعریف کرنے والے اور پھر ساری زندگی ان کو

اپنی شاعری میں استعمال کرنے والے شخص کے متعلق یہ کہنا کہ وہ ناخواندہ تھا بہت ہی عجیب لگتا ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ کہ یہ کہنا تو شاید مناسب ہوگا کہ کبیر صاحب کی باقاعدہ تعلیم نہیں ہوئی تھی لیکن یہ فتویٰ صادر کرنا غلط ہوگا کہ وہ قطعاً ناخواندہ تھے۔

کبیر صاحب کے کلام کو ہم موٹے طور پر تین حصوں میں بانٹ سکتے ہیں:

(۱) ایسا کلام جو وہ آتے جاتے، گھومتے پھرتے لہک لہک کر تخلیق کیا کرتے تھے اس قسم کا سارا کلام عوامی کھپت کے لیے تھا تاکہ عام آدمی اس سے مستفید ہو سکے۔ اس زمرہ میں آنے والا سارا کلام دوہوں کی شکل میں ملتا ہے تاکہ ایک مکمل اور بھرپور بات سننے والے کے پلے پڑ جائے اور وہ فوراً دل نشیں ہو جائے۔

(۲) ایسا کلام جو اپنے مریدوں کو حیات و ممات کے رموز سمجھانے کے لیے کہا جاتا تھا اور جسے بار بار گایا جاتا تھا تاکہ مریدوں کو آگہی حاصل ہو سکے۔ اس زمرہ میں چوپدے (رباعی) سشٹ پدے (مسدس) اشٹ پدے (مخمس) اور بارہ پدے وغیرہ آتے ہیں۔

(۳) ایسا کلام جو مختلف نظریات رکھنے والے سادھوؤں، ناتھوں، فقیروں ساکتوں برہمنوں وغیرہ کے ساتھ بحث کرتے وقت تخلیق کیا جاتا تھا۔ اس قسم کا سارا کلام تردیدی اور کہیں کہیں ہجو یہ بھی ہو گیا ہے اور یہ مختلف اصناف میں ملتا ہے۔

دوہے

اگرچہ کبیر صاحب کا سارا کلام تحسین و ستائش کا مستحق ہے لیکن جس کلام نے ان کو اپنے عہد کے مقبول ترین شاعر کا درجہ عطا کیا اور آسمان عظمت پر جلوہ افروز کیا وہ یقیناً ان کے دوہے تھے۔ ان کی زبان باقی اصناف کے مقابلہ میں بہت ہی آسان سادہ اور سلیس ہے تاکہ سننے والا بلا کسی دقت کے سمجھ سکے اور اس کو فوراً ازبر ہو جائے۔ اور بقول شاعرے "دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی" والی کیفیت پیدا ہو جائے ان دوہوں کا موضوعاتی اعتبار سے کینوس بہت ہی وسیع ہے۔ شاید ہی انسان کی روزمرہ کی زندگی کا کوئی ایسا پہلو بچا ہو جو ان دوہوں میں بیان نہ کیا گیا ہوگا اور وہ بھی اس انداز سے کہ سننے والے کے سامنے ایک ان مٹ منظر پیدا ہو جائے کہ جسے وہ

چاہنے پر بھی فراموش نہ کرسکے۔ یہ دوہے اگرچہ پند و نصیحت، اخلاقیات و تشریحات سے عبارت ہیں جن کے ذریعہ عوام کے لیے "کرو" اور "نہ کرو" کی واضح نشان دہی پیش کی گئی ہے لیکن کہنے کا جو ڈھنگ اپنایا گیا ہے وہ بے مثل ہے۔ قارئین یا سامعین کسی بھی وقت یہ محسوس نہیں کرتے کہ انہیں نصیحت کی وادی یا پند کے صحرا میں سے گزارا جا رہا ہے۔ ان دوہوں میں شاید ہی کوئی مقام ایسے آتا ہو جہاں کبیر صاحب نے یہ کرو یا نہ کرو کہا ہو۔ انتہائی پیچیدہ بات کو سیدھے سادے الفاظ میں عام انسانی زندگی میں پیش آنے والے مشاہدات کے ذریعہ بیان کر دیا ہے۔ مثلاً چکی۔ جو ہر گھر میں استعمال کی جاتی ہے یا مٹی جو ہر آدمی کو نظر آتی ہے اس طرح کاٹھ، گھاس، پیڑ، لوہار، پانی بلبلہ، ہانڈی، پرندے، جانور وغیرہ ایسی اشیاء کی مدد سے انھوں نے اپنے ہر ایک دوہے کو سجایا ہے تاکہ سامعین کے سامنے ایک ایسا منظر آ جائے جسے وہ دیکھتے تو روزانہ ہیں مگر سمجھنے کے لیے رکتے نہیں ہیں۔ کبیر صاحب کے دوہے انہیں اشیاء کو اپنا آلہ کار بنا کر سامعین کو ان کی روزمرہ کی عملی زندگی سے باہر جانے کے لیے نہیں کہتے بلکہ یہ بتاتے ہیں کہ جو زندگی تم گزار رہے ہو وہی زندگی اصل زندگی ہے اور جن اشیا کو تم اپنی روزمرہ کی زندگی میں دیکھتے یا استعمال کرتے ہو وہ تمھارے لیے فائدہ مند ہی نہیں بلکہ وہ انسانی زندگی گزارنے اور سمجھنے کا بہترین ذریعہ بھی ہیں۔ مثال کے طور پر کبیر صاحب کا ایک دوہا ملاحظہ ہو کہ جس میں انھوں نے چکی کا استعمال کرکے عوام و خواص کے ذہنوں کو جھنجھوڑا ہے:

چاکی چلتی دیکھ کے دیا کبیرا روئے
دو پٹ بھیتر آئی کے سالم گیا نہ کوئے

چکی ایک ایسی چیز ہے جو آج سے کچھ زمانہ پہلے تک ہندوستان کے ہر گھر میں استعمال کی جاتی تھی۔ ہماری عورتیں آدھی رات ہی سے چکی کے سامنے بیٹھ کر آٹا دال وغیرہ پیسنے کے لیے بیٹھ جاتی تھیں۔ ایک ہاتھ سے چکی کے منہ میں اناج ڈالتی جاتیں اور دوسرے ہاتھ سے اسے چلاتی جاتی تھیں۔ اناج کے دانے چکی کے دو پاٹوں کی رگڑ سے آکر پستے چلے جاتے تھے۔ چکی کے اس عمل سے ہر آدمی واقف تھا۔ اس لیے اس کو سمجھنے کے لیے کسی ذہنی پریشانی میں مبتلا ہونے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس روزمرہ کی

چیز کی مدد سے کبیر صاحب نے ایک ہی دوہے کے ذریعے کیا کیا معنی پیدا کیے ہیں۔
اس دوہے میں چکی رمز ہے گردش کی۔ جس میں زمین کی گردش کے ساتھ ساتھ سیاروں اور وقت کی گردش بھی شامل ہے۔ اسی طرح چکی کے "دو پاٹ" شام وسحر، افلاس ودولت نیز آسمان وزمین کی علامت ہیں۔
ان علامتوں کے ذریعہ کبیر صاحب کے اس دوہے کے تین مطلب برآمد ہوتے ہیں۔ یعنی۔

۱۔ شام وسحر چکی کے دو پاٹ ہیں ان کے اندر جو چیز بھی آتی ہے پس کر رہ جاتی ہے یعنی دنیا کی ہر شے جو شام وسحر کی لپیٹ میں آتی ہے اور اس کا فنا ہونا لازم ہے۔

۲۔ افلاس اور دولت دو اقتصادی پاٹ ہیں۔ ان کے درمیان آنے والا یعنی متوسط طبقہ سب سے زیادہ پس رہا ہے۔ وہ نہ تو غریبوں کی طرح صبر وقناعت کر سکتا ہے اور نہ ہی دولت مندوں کی طرح زندگی کی آسائش اپنے لیے مہیا کر سکتا ہے لہذا سب سے زیادہ دکھی وہی ہے

۳۔ آسمان اور زمین چکی کے دو پاٹ ہیں اور یہ دونوں ہی گردش کر رہے ہیں۔ ان کے درمیان ہے پوری کائنات یعنی ذرہ وقطرہ سے ماہ وانجم وآفتاب تک۔ کبیر اس حالت کو دیکھ کر رو دیے ہیں کیوں کہ ایک دن پوری کائنات فنا ہو جائے گی اور قیامت برپا ہو جائے گی۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کبیر صاحب نے روزمرہ کے کام میں یا مشاہدہ میں آنے والی اشیا کی مدد سے اپنے دوہوں میں معنی ومطالب کے خزانے بھر دیے ہیں۔
جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان دوہوں کا کینوس بہت وسیع ہے ان میں سینکڑوں موضوعات بیان کیے گئے ہیں۔ چند اہم موضوعات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) گورو (استاد، پیر)۔ (۲) سمرن (یاد)۔ (۳) برہ (ہجر، فراق)۔ (۴) گیان (علم الٰہی)۔ (۵) پرچا (تعارف، توصیف)۔ (۶) رس (شربت دیدار)۔ (۷) لابی (اضطراب)۔ (۸) جرنا (تعریف خدا)۔ (۹) حیران (حیرت)۔ (۱۰) لے (لہر۔ موج)۔ (۱۱) بنتی

ورتا ربے لوث وفادار عورت)۔ (۱۲) چتاونی (زینہار)۔ (۱۳) من (دل)۔ (۱۴) سوکشم مارگ (انجانا راستہ)۔ (۱۵) سوکشم جنم (لطیف)۔ (۱۶) مایا (فریب)۔ (۱۷) چانک (گھاٹے کا سودا)۔ (۱۸) کرنی بنا کتھنی (کردار بے گفتار)۔ (۱۹) کتھنی بنا کرنی (گفتار بے کردار)۔ (۲۰) کامی نر (ہوس پرست)۔ (۲۱) سہج (برداشت)۔ (۲۲) سانچ (حق، صداقت، سچائی، راست، (۲۳) بھرم بھدوسن (دافع تشکیک) (۲۴) بھیکھ (علامتی پوشاک، ظاہری لباس)۔ (۲۵) کُسنگت (بدصحبت)۔ (۲۶) سنگت (صحبت)۔ (۲۷) اسادھ (فریبی)۔ (۲۸) سادھ (ریاضت کرنے والا)۔ (۲۹) سادھ ساکھی بھوت (فقیر کے اوصاف)۔ (۳۰) سادھ مہما (فقیر کی عظمت)۔ (۳۱) مدھی (تذبذب)۔ (۳۲) وچار (خیال وفکر)۔ (۳۳) پیو پہچان (یار کی پہچان)۔ (۳۴) برکتائی (دربار)۔ (۳۵) سمرتھائی (اہلیت)۔ (۳۶) کسبد (بدکلامی)۔ (۳۷) سبد (خوش کلامی)۔ (۳۸) جیون مرتک (حیات وممات)۔ (۳۹) چت کپٹی (سیاہ دل)۔ (۴۰) گورو سش حیرا (پیرو مرشد کا رشتہ)۔ (۴۱) پریتی سینہ (پیار ومحبت)۔ (۴۲) سُراتن (سُورما۔ بہادر)۔ (۴۳) کال (موت)۔ (۴۴) سنجیونی (لافانی)۔ (۴۵) پارکھ (دانشمند، تمیزدار)۔ (۴۶) اپارکھ (بدتمیز)۔ (۴۷) دیا نربیرتا (رحم، بے دشمنی)۔ (۴۸) سندر (خوبصورت)۔ (۴۹) کستوریا مرگ (ہرن اور کستوری۔ کاوش معصومیت)۔ (۵۰) نندیا (برائی)۔ (۵۱) نرگن (لااوصاف)۔ (۵۲) بینتی (عرض۔ دعا) (۵۳) ساکھی بھوت (تجربہ کار)۔ (۵۴) بیل (پودے)۔ وغیرہ وغیرہ۔

پد

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ کبیر صاحب کے کلام میں پد کئی شکلوں میں ملتے ہیں جیسے چوپدے، اشٹ پدے، بارہ پدے وغیرہ۔ جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہے۔ چوپدے میں چار مصرے، اشٹ پدے میں آٹھ مصرعے بارہ پدے میں بارہ مصرعے ہوتے ہیں۔ ان پدوں کا استعمال چوں کہ باجماعت نغمہ سرائی یا بھجن کیرتن کے لیے ہوتا تھا لہٰذا سبھی پدوں کی ابتدا ٹیک سے کی گئی ہے جس سے اس راگ کا علم ہوجاتا ہے کہ جس کو بنیاد بنا کر پد کہا گیا ہے۔ مثلاً:

کون جینے کون مرنے آئی:
سرگ نرک کونے گئی پائی!! ۔ ٹیک

پنچ تت اوگت تے اپنا ایکے کیا نواسا
بکھرے تت پھر سہج سمانا ریکھ رہی نہیں آسا
جل میں کمبھ، کمبھ میں جل ہے باہر بھیتر پانی
پھوٹا کمبھ، جل جلہی سمانا یہ تت کتھو گیانی
آدے گگنا، انتے گگنا، مدھے گگنا بھائی
کہے کبیر کرم کس لاگے جھوٹی سنگ آپائی

اس پد کے پہلے دو مصرعے ٹیک ہے جس سے گانے والوں کو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ یہ راگ گوری ہے۔ لہٰذا اس پد کو گانے سے پہلے وہ سُر تال اور ساز کو راگ گوری کے مطابق ٹھیک کرلیتا تھا پھر اس کے بعد بلند آواز میں ایک مصرعے کو گاتا تھا۔ اس کے بعد موجودہ جماعت اس کو دوہراتی تھی۔ اس طرح ایک مصرعہ کئی کئی بار گایا جاتا تھا۔ پد کے ختم ہوجانے کے بعد ضرورت پڑنے پر دلائل کی مدد سے موضوع کی وضاحت کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اسی پد کو بلند آواز پڑھا گیا۔ پھر اس کے مطالب بیان کیے گئے یعنی۔

نہ کوئی مرتا ہے اور نہ ہی کوئی پیدا ہوتا ہے۔
بہشت اور جہنم کے عالم سے کون گزرتا ہے؟ (کوئی نہیں)
پانچ عناصر ایک برہم کے پیدا کردہ ہیں اور وہ ان میں سمایا ہوا ہے
عناصر کے بکھر جانے کے بعد پھر وہ اپنی اصلی حالت میں پہنچ جاتا ہے
(موت کیا ہے انھیں اجزا کا پریشاں ہونا۔ چکبست)
وہاں نہ کوئی خدو خال یعنی حد ہے اور نہ ہی کوئی سمت ہے۔

(یوں سمجھو) پانی میں گھڑا اور گھڑے میں پانی ہے۔ اس کے اندر باہر پانی ہی پانی ہے۔ جیسے ہی گھڑا ٹوٹے گا اس کے اندر کا پانی باہر کے پانی میں جا ملے گا۔ یہ فرمان اہل دانش کا ہے۔

کبیر کہتے ہیں ازل میں آکاش تھا، ابد تک آکاش رہے گا اور درمیانی کیفیت میں بھی آکاش ہی رہتا ہے۔ ایسی حالت میں عمل کون کرتا ہے (یعنی آدمی نہیں کرتا۔
"چاہے ہیں سو آپ کرے ہیں" (میر)
والمختصر، عمل کی یہ ساری کیفیت اور سارا سلسلہ فریب محض ہے۔

(جو کچھ ہوا سب کچھ تجھ تے تیری سب اشنائی ۔ گورو نانک)

کبیر صاحب کے سبھی پدوں کی یہی کیفیت ہے ۔ دوہوں کے مقابلے میں پدوں کی زبان قدرے مشکل ہے کیوں کہ ان میں کائنات اور حیات و ممات کے رموز و نکات بیان کیے گئے ہیں مثلاً کائنات کیسے وجود میں آئی، حیات کیا چیز ہے، موت کا عمل کیا ہے، آواگون کس چیز کو کہتے ہیں، عبادت و ریاضت کے فوائد، نجات حاصل کرنے کے طریقے، اضطراب سے بچنے کا طریقہ، سکون حاصل کرنے کے طریقے، قدرت اور انسان کے تعلقات رام (خدا) اور آدمی کے تعلقات، خدا کے اصول، قیامت کی تشریح ۔ انسان اور انسان کے درمیان تعلقات وغیرہ وغیرہ ۔ چوں کہ ان موضوعات کو بیان کرنے کے لیے فلسفیانہ اصطلاحات کی ضرورت لاحق تھی لہذا ان کا استعمال بھی ناگزیر تھا ۔ پھر بھی کبیر صاحب نے مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ان اصطلاحات کو کم سے کم استعمال کریں یا ان کو اس طرح استعمال کریں کہ ان کے بھاری پن میں کمی واقع ہو جائے ۔ اس کے لیے انہوں نے نغمگی کو بروئے رکھا ہے ۔ مثلاً ۔

خالق خلق، خلق میں خالق، سب گھٹ رہیو سمائی

(عشق معشوق، عشق عاشق ہے، سارے عالم پہ چھا رہا ہے عشق ۔ میر)

کبیر صاحب کے پدوں میں حکیمانہ اصطلاحوں کے علاوہ عربی اور فارسی الفاظ بھی کافی تعداد میں برتے گئے ہیں ۔ جن سے ان کے کلام میں نغمگی کی لے میں مزید دلکشی پیدا ہو گئی ہے اور کلام کا بہت بڑا حصہ موجودہ زبان کے کافی قریب محسوس ہوتا ہے ۔ مثلاً

کنکر پتھر جور کے مسجد لیا چنائے

تا چڑھ ملّا بانگ دے کا بہرہ ہوا خدائے

عربی فارسی کے جو الفاظ کبیر صاحب کے کلام میں بار بار استعمال کیے گئے ہیں ان میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں ۔

اللہ، خدا، خالق، خلق، مسجد، بانگ، دوزخ، بہشت، نماز، بہرہ، ملّا، شیخ، اندوہ، جہاز، دیوانہ، عورت، حد، ناز، گزار، غرور، دوست، غیر، خوب، خرچ، اصل، ایمان، خبر، ملک، فرشتہ، داروغہ، غور و فکر، صاحب، معضر، محل، سنت، مست، دراز، پردہ، صورت، کریم، موج، دروغ، زہر، رفت، رہبر، خوردہ، بسیار، زمین، نار، فلک،

آیت. آسمان. مشکل کار. نظر. رنگ. فقیر، درویش، مرد، مردہ، عام محل، مال، عزیز، جان، دل، نزک، سلام، مسلمان، شریک، روزہ، حج. خالہ. سالک، مالک، خصم، خوشی، عقل، غرق، آب. پیش، قرض، حرص، خاص. پر، حسن، دریا، زندہ، مقام، رحمان، پیر، پیغمبر، ولی، نور، وغیرہ وغیرہ۔ عربی وفارسی کے ان الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ کبیر صاحب کے زمانہ تک سینکڑوں عربی فارسی الفاظ بول چال کی عام زبان میں بلا تکلف استعمال ہونے لگے تھے۔

کبیربانی کالسانیاتی تجزیہ

کبیر صاحب کی زبان کے بارے میں ماہرین لسانیات اور محققین میں زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔ پنڈت رام چندر شکل رقم طراز ہیں کہ:

"کبیر صاحب کی ساکھی کی بھاشا سدھوکڑی یعنی راجستھانی۔ پنجابی ملی کھڑی بولی ہے پر رمینی اور سبد میں گانے کے پد ہیں جن میں کاویہ نظم اکی برج بھاشا اور کہیں کہیں پوربی بولی کی بھی آمیزش ہے" (ہندی بھاشا کا اتہاس)

کبیر داس نے اگرچہ پنچ رنگی ملی جلی بھاشا کا استعمال کیا ہے جس میں برج بھاشا کیا، اس کھڑی بولی اور پنجابی تک کا پورا پورا میل ہے جو پنتھ والوں کی سدھوکڑی بھاشا ہوئی، پر پوربی بھاشا کی جھلک اس میں زیادہ ہے" (دیباچہ بدھ چرت)

پنڈت شکل نے دو جگہوں پر دو مختلف تجزیے کیے ہیں۔ پہلے اقتباس میں انہوں نے کبیر صاحب کی نظم میں "کہیں کہیں پوربی بولی کی آمیزش" کی بات کہی ہے۔ دوسرے اقتباس میں ان کے مطابق "پوربی بھاشا کی جھلک اس میں زیادہ ہے"۔ ایک ہی زبان کے بارے میں دو مختلف جگہوں پر مختلف آرا پیش کرنے کی وجہ تو سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے۔ لسانیاتی اعتبار سے یا تو پہلی بات صحیح ہو سکتی ہے یا پھر دوسری۔ ہمارا خیال ہے پنڈت جی کبیر صاحب کی زبان کا تجزیہ کرنے میں جھجک سے کام لے رہے ہیں۔ شاید وہ خود کوئی فیصلہ نہیں کر سکے کہ کبیر بھاشا میں مختلف بولیوں کا یا مختلف زبانوں کا تناسب کتنا ہے۔ ایک جگہ ایک اور دوسری جگہ دوسری بات کہہ کر انہوں نے معاملہ کو سلجھانے کے بجائے

مزید الجھا دیا ہے۔ البتہ دونوں اقتباسات میں انھوں نے کبیر بھاشا کو "سدھوکڑی" کہا ہے۔ سدھوکڑی کی اصطلاح "سادھو اور کیری" سے آمیختہ ہے یعنی سادھو کی پیدا کی ہوئی۔ یہ اصطلاح خود کبیر صاحب کی اصطلاح "مدھوکری" سے اخذ کی گئی ہے جس کے معنی ہیں شہد کی پیدا کی ہوئی۔ کبیر صاحب نے یہ اصطلاح اس کھانے کے لیے استعمال کی ہے جو سادھو لوگ بھیک مانگ کر حاصل کیا کرتے تھے۔ فرماتے ہیں:

اونچ بھون کنک کامنی　　سکھر دھجا پھہرائی
تاتے بھلی مدھوکری　　سنت سنگ گن گائی

یعنی اونچی اونچی عمارتوں کے مقابلے میں جن کے کنگرے سونے کے اور جن کی چوٹیوں پر شاہی علم پھہرا رہے ہیں بھیک مانگ کر کھانا کھانا بہتر ہے کیوں کہ اس کے طفیل سنتوں کی صحبت نصیب ہو جاتی ہے۔

بابو شیام سندر داس کبیر گرنتھاولی کے دیباچہ میں فرماتے ہیں کہ:

کبیر میں کیول شبد ہی نہیں (بلکہ) فعل بھی کئی بھاشاؤں کے ملتے ہیں۔ فعل زیادہ تر برج بھاشا اور کھڑی بولی کے ہیں۔ کھڑی برج پنجابی، راجستھانی، عربی، فارسی وغیرہ انیک بھاشاؤں کا پٹ (اختلاط) بھی ان کے یہاں ملتا ہے۔"

ڈاکٹر رام کمار ورما صاحب "سنت کبیر" کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:

کبیر کی نظم کا ویاکرن (گرامر) پوربی ہندی روپ ہی لیے ہوئے ہے اس میں ستھان ستھان پر پنجابی پربھاو (اثر) بھی نظر آتا ہے لیکن پردھان روپ سے اس میں ہمیں اودھی ویاکرن کے روپ ہی ملتے ہیں۔"

مندرجہ بالا اقتباسات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بابو شیام سندر داس کبیر بھاشا کو برج اور کھڑی کے نزدیک اور رام کمار ورما صاحب اودھی کے نزدیک پاتے ہیں۔ غالباً ورما صاحب نے کبیر کی زبان کو اودھی کے نزدیک اس لیے کہہ دیا ہے کہ کبیر جس علاقے میں مدت تک پناہ گزیں رہے تھے وہ اودھی کا علاقہ تھا۔ کبیر کے ٹھیک سو سال بعد اودھی کے دو عظیم شاعر ہوتے ہیں۔ اول تلسی داس جس کی شہرۂ آفاق تصنیف رام چرت مانس ہے اور دوسرے پدماوت کے خالق ملک محمد جائسی صاحب۔ ان دونوں کتابوں

کی زبان اودھی ہے پھر بھی دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ تلسی داس کی اودھی "ادبی اودھی" ہے جو بولی کی منزل سے گزر کر زبان کے دائرہ میں داخل ہو چکی تھی جبکہ پدماوت کی اودھی خالص اودھی یعنی گنوارو اودھی کہی جاسکتی ہے جو بولی ہی کے دائرہ میں بند ہے۔ یہ دونوں اودھی بولیاں اتنی دقیق اور نامانوس ہے کہ آج بھی ان کو آسانی سے سمجھا نہیں جاسکتا۔ اس کے برعکس اگرچہ کبیر صاحب کا زمانہ ان سے سو برس پہلے کا ہے تاہم ان کی زبان اتنی عام فہم، آسان اور سادہ ہے کہ وہ آج سے پانچ سو برس پہلے بھی اتنی ہی آسانی سے سمجھی جاسکتی تھی کہ جتنی آج۔ اگر وہ اودھی ہوتی تو یقیناً اس کا وہی حشر ہوتا جو پدماوت کی زبان کا ہوا یعنی وہ اپنے علاقے سے باہر نہیں نکل سکی اگرچہ اس کا قصہ بہت ہی دلچسپ ہے۔ اس طرح یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ کبیر صاحب کی زبان اودھی نہیں ہے۔

بابو شیام سندر داس کبیر بھاشا کو بنیادی طور پر برج اور کھڑی کے نزدیک کہتے ہیں۔ حالانکہ ان کے خیال کے مطابق اس میں "راجستھانی اور پنجابی کا پٹ" بھی ہے۔ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں کہ کبیر صاحب کے کلام میں بہت بڑا حصہ دخیلی ہے نیز یہ دخیلی کلام ان کے معتقدوں اور مریدوں کی تخلیق ہے اور یہ معتقد اور مرید ہندوستان کے طول وعرض میں پھیلے ہوئے تھے جن میں پنجابی بھی تھے، راجستھانی بھی تھے، ہریانوی بھی تھے اور دوسرے علاقوں کے بھی تھے۔ ان لوگوں نے کبیر صاحب کے نام سے جو دخیلی کلام کہا ہے وہ یقیناً پنچ رنگی ہے اور اس میں کئی بولیوں کا اثر ہے بلکہ کئی دوہے تو خالص انھیں بولیوں کے ہیں۔ سوریہ کرن پاریک نے تو "ڈھول مارو را دوہا" کی بھاشا کا تجزیہ کرتے ہوئے کبیر صاحب کی بھاشا کو خالص راجستھانی کہہ دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جس نقاد کے ہاتھ میں جس علاقے کا دخیلی کلام آگیا ہے اس نے کبیر بھاشا کو اسی نام سے منسوب کر دیا ہے۔ یہاں معاملہ ہاتھی کی شناخت والا پیدا ہو گیا ہے جس کے ہاتھ جو حصہ آیا اس نے ہاتھی کو اسی سے مشابہ قرار دے دیا۔ چاہیے یہ تھا کہ سب سے پہلے کبیر صاحب کے دخیلی کلام کی شناخت کر کے نکال دیا جاتا جس طرح مولانا محمد حسین آزاد کے اس کلام کی نشان دہی کر دی گئی ہے جو انہوں نے خود تخلیق کر کے دیوان ذوق میں داخل کر دیا تھا۔ کبیر صاحب کے کلام سے دخیلی حصہ نکالنا تو اور بھی آسان ہے کیوں کہ اس کی شناخت بہت آسانی سے ہو سکتی ہے۔ مثلاً:

۱۔ کچھ کلام تو ایسا ہے کہ جس میں مرید یا معتقد نے اپنا نام درج کر دیا ہے۔ جیسے:

داس ملوک سلوک کہت ہیں کھوجو خصم کبیر۔

صاف ظاہر ہے کہ یہ پد کبیر صاحب کا نہیں بلکہ ملوک داس کا ہے۔ اسی طرح:

کہیں کبیر گریب داس سے کھو پد نروانا۔

یہ پد غریب داس کا ہے۔

۲۔ ایسا کلام کہ جہاں شاگرد کا نام نہیں مگر کبیر صاحب کا نام اس طرح داخل کیا گیا ہے کہ جو ان کے طرز کے مطابق نہیں ہے۔ مثال کے طور پر کبیر صاحب اپنے دوہوں اور پدوں وغیرہ کے مقطع کو ہمیشہ اس طرح شروع کرتے ہیں "کہت کبیر سنو بھائی سادھو، کہت کبیر سنو بھائی سنتو"۔ وہ مقطعوں میں اپنی تحسین یا عظمت کا اظہار نہیں کرتے۔ اب مندرجہ ذیل مثالیں دیکھیے۔

کہے کبیر ستیہ برت سادھو

یا

صاحب کبیر گورو دیا کیجے۔

ظاہر ہے یہ دونوں مقطعے کبیر صاحب کے نہیں ہیں۔ کبیر صاحب خود کو ستیہ برت سادھو نہیں کہہ سکتے تھے اور نہ ہی وہ خود کو "صاحب کبیر گورو دیا کیجے" کہہ کر دعا کر سکتے تھے۔ لہذا دونوں پد ان کے مریدوں کے ہیں۔ اسی طرح "کہیں کبیر الست فقیرا" بھی کبیر صاحب کا اپنا کہا ہوا نہیں ہے۔ یہ پد کبیر صاحب کے کم از کم تین سو سال بعد کا ہے۔

اسی طرح مندرجہ مقطع ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں:

ع۔ بنا بھگتی سے جو کبیر تارے ہیں کتی پاپی

ع۔ جن کبیر جی کے نہ چھوپارے کوئی کوئی ہو

پہلے مقطع سے صاف پتہ لگتا ہے کہ یہ ان کے کسی مرید کا کہا ہوا ہے کیوں کہ اس میں بنا بھگتی کے ترنے کی بات کہی گئی ہے جبکہ کبیر صاحب بھگتی کے علمبردار تھے۔ دوسرے مقطع میں کبیر کو کبیر جی لکھا گیا ہے۔ جو کبیر صاحب خود نہیں لکھ سکتے تھے۔

۳۔ ایسا کلام جہاں رام کے علاوہ کسی دیو مالائی کردار کا ذکر یا توصیف بیان کی گئی ہے۔

جیسے:

گری گوبردھن نکھ پر راکھیو

یہاں بھگوان کرشن کی توصیف کا ذکر ہے کیوں ہندوستانی دیومالائی داستانوں کے مطابق انہوں نے ہی گوبردھن پہاڑ کو اپنی چھوٹی انگلی سے تھاما تھا۔ یہاں چھوٹی انگلی کو ناخن سے بدل دیا ہے۔ ظاہر ہے کبیر صاحب توحید میں یقین اور وحدت ہی کی تدریس کرتے رہے ان کے ہاں کرشن جی یا کسی دوسرے دیوی دیوتا کی توصیف یا بیان ممکن ہی نہیں تھا۔ یہ پد یقیناً کسی دوئی پسند بھگت کا ہے جو ممکن ہے تعلق کبیر پنتھ ہی سے رکھتا ہو لیکن وہ متاثر سورداس سے ہے کیوں کہ وہ عظیم کرشن بھگت تھے۔ اس پد سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خالق برج کے علاقہ یا اس کے گردونواح میں قیام پذیر تھا کیوں کہ شمالی ہندوستان میں یہی علاقہ زیادہ تر کرشن بھگت تھا۔ برج کے علاوہ دوسرا کرشن بھگت خطہ جنوبی ہندوستان ہے جہاں کی زبانیں صاف طور پر پہچانی جاتی ہیں اور ان کا شمالی ہندوستان کی زبانوں سے اختلاط ممکن نہیں تھا۔

اسی زمرہ میں "پڑھومن ادم نام سدھم" ہے۔ چونکہ اس میں "رام" کی جگہ "ادم" ہے اس لیے یہ بھی کبیر صاحب کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ پھر اس کی سنسکرت نمائی "ادم نام سدھم" بھی کبیر صاحب کے اسلوب کے مطابق نہیں ہے۔ یہ پد کسی ایسے شخص کا ہے جو آریہ سماج کی تحریک سے متاثر تھا لیکن رہنے والا پوربی اتر پردیس یا مسرنبی بہار کا تھا کیوں کہ اس میں "سدھم" لفظ اس بات کی چغلی کھا رہا ہے کہ یہ ایسے علاقہ کا اثر ہے کہ جہاں سدھوں کی تعلیم کا اثر رہا ہے اسی طرح ایسے پد جن کے عنوانات ہولی شبد پربھاتی، بسنت، جھومر، آرتی وغیرہ ہیں وہ بھی کبیر صاحب کی تخلیق نہیں ہیں۔
کبیر صاحب کے کلام میں "ریختہ" کے عنوان سے بھی پد ملتے ہیں جو اردو غزل ہی کا روپ کہے جا سکتے ہیں مثال کے طور پر؛

وہ جو گر بہ میں دکھ تھا زبر تجھے یاد ہو کہ نہ یاد ہو
آیا تھا تب تو قول کر، تجھے یاد ہو کہ نہ یاد ہو

اس مطلع سے فوراً مومن دہلوی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن کی مشہور غزل کی ردیف بھی یہی ہے۔ داستان تاریخ اردو میں بھی کبیر سے ایک غزل منسوب کی گئی ہے۔

دراصل یہ ساری غزلیں یا ریختہ بعد کی چیز ہیں۔

۴۔ ایسا کلام جس میں "کرم یعنی قسمت استعمال ہوا ہے وہ بھی کبیر صاحب کا نہیں بلکہ دخیلی ہے۔ کیوں کہ کبیر قسمت کے قائل نہیں تھے۔ وہ بھگتی اور عمل کے رسیا تھے۔ "کرم کی ریکھ پر میکھ مارے" اس میں ہاتھ کی لکیروں کو قسمت کا آئینہ کہا گیا ہے جو کبیر صاحب کی تعلیم کے برعکس ہے۔

کبیر صاحب کا کلام ہزاروں نہیں تو سینکڑوں بار ضرور مرتب کیا گیا ہے اور یہ سلسلہ خود ان کی حیات ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ ہر مرتب نے اپنے اپنے علاقے یا خطے کی بولی کے مطابق کبیر صاحب کے اصل کلام میں تبدیلیاں کرلیں تاکہ اس علاقے کے لوگ اس کو آسانی سے سمجھ سکیں۔ اس کی واضح ترین مثال گورو گرنتھ صاحب ہے۔ اس میں دوسرے سنتوں کی طرح کبیر صاحب کا بھی اچھا خاصہ کلام موجود ہے۔ سردار خشونت سنگھ کے مطابق گورو گرنتھ صاحب میں کبیر صاحب کے ۵۴۱ پد شامل ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ چوں کہ گرنتھ صاحب مذہبی صیغہ ہے لہذا اس میں تبدیلی کی گنجائش نہیں تھی۔ اس لیے بہت سے لوگ گورو گرنتھ صاحب میں شامل کبیر بانی کو ان کی اصل زبان گردانتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ گورو گرنتھ صاحب کی پہلی ترتیب بھائی گورو داس (۱۵۴۰ تا ۱۶۱۹) نے دی تھی۔ اس کا نام کرتار پور والی بیڑھ ہے۔ اس کی ترتیب میں پہلے پانچ گورو صاحبان کی بانی کے علاوہ بنگال کے جے دیو، پنجاب کے فرید ثانی، مہاراشٹر کے نامدیو، ترلوچن دیو اور پرمانند، سندھ کے سادھنا بھگت، اترپردیس کے رامانند، بینی مہاراج، پیپا داس، سائیں داس، روی داس، بھیکن داس اور کبیر داس، راجستھان کی میرا بائی اور دھنا ہریانہ کے سنت سور داس صاحب وغیرہم سولہ سنتوں اور صوفیوں کا کلام شامل ہے۔ اگر ان سبھی سنتوں کی بانیوں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ان میں واضح طور پر علاقائی بولیوں کی کارفرمائی اور فرق نظر آتا ہے لیکن جب ان کے کلام کو گورو گرنتھ صاحب میں دیکھا جائے تو ان میں لسانی یکسانیت نظر آئے گی۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ بھائی گورو داس نے نہ صرف ان فقیروں کو جمع کیا بلکہ ان میں مقامی بولی کے مطابق تبدیلی بھی کی تاکہ اہل پنجاب اس کو بلا کسی دقت کے سمجھ سکیں۔ بعینہٖ یہی معاملہ دوسرے مرتبین کا بھی ہے کہ جنہوں

نے کلامِ کبیر کو اپنے علاقے کے عوام کے لیے اکٹھا کیا تھا۔ اس طرح تعلیم کبیر کو اپنے اپنے خطے یا علاقے میں پھیلانے کے لیے علاقائی تبدیلیاں کی گئیں۔ ہمیں یہاں پر یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ سنت وصوفی سلسلے اپنے نظریات کو پھیلانے کے لیے ہمیشہ مقامی بولیوں کو ترجیح دیتے تھے۔ لہذا کلامِ کبیر بھی اس کا شکار ہوا اور غالباً سب سے زیادہ ہوا کیونکہ کبیر ہندوستان کے واحد سنت ایسے ہوئے ہیں جن کے مرید بنگال سے لے کر پنجاب تک پھیلے ہوئے تھے۔ اس طرح کبیر کی بانی کی زبان کا تجزیہ کرنے میں اچھا خاصہ اختلاف رہا ہے اور یہ تب تک بنا رہے گا کہ جب تک کبیر صاحب کے کلام میں سے سارا دخیلی کلام نکل نہیں جاتا۔ اگرچہ اس جانب ایک دو محققین نے توجہ کی ہے لیکن ان کو سو فیصد کامیابی نہیں ملی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے دخیلی کلام اور اصل کلام کے لیے واضح پیمانہ نہیں بنایا۔ مزید براں مطبوعہ انتخاب میں تصیح کی اتنی غلطیاں ہیں کہ جن کی وجہ سے متن میں مزید گڑبڑ ہوگئی ہے۔

خیر یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ ہم کبیر بھاشا کا تجزیہ کر رہے تھے۔ بابو شیام سندر داس کی اس رائے پر بحث کر رہے تھے کہ کبیر کی بھاشا برج اور کھڑی کے نزدیک ہے۔

اگر ہم ہندوستان کی سیاسی تاریخ اور مذہبی تاریخ کے تناظر میں جھانک کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب کی یہ رائے حقیقت کے بہت ہی قریب ہے۔ ہندوستان کے دورِ وسطیٰ کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ محمد غوری سے لے کر سکندر لودی تک کے تین سو سالہ عرصے میں ہندوستان کے مسلم سلاطین کی مہمات کا سلسلہ زیادہ تر دہلی سے مشرق کی طرف ہی رہا ہے۔ ان سلاطین کی فوجوں کا بہت بڑا حصہ چونکہ ہریانہ اور مغربی اتر پردیش کے باشندوں پر مشتمل ہوتا تھا لہذا ظاہر ہے کہ مسلسل تین سو سالوں تک کھڑی اور برج بولنے والی کثیر فوج مشرقی اتر پردیش بہار اور بنگال کی بولیوں کو متاثر کرتی رہی۔ اتنا ہی نہیں تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ زمانہ قدیم میں ان فوجیوں کی اچھی خاصی تعداد تسخیر شدہ علاقوں میں آباد ہو جایا کرتی تھی۔ عہدہ داران کو تو چھوٹی بڑی جاگیریں عطا کر دی جایا کرتی تھیں اور سپاہی درجہ کے لوگ ان راجاؤں اور جاگیرداروں کے ہاں ملازم ہو جایا کرتے تھے۔

اگر ہم دورِ وسطیٰ کے جاگیرداری نظام کا مطالعہ کریں تو اس نتیجہ پہ پہنچے بغیر نہیں رہ

سکیں گے کہ راجا ہمیشہ مقامی باشندہ ہوتا تھا لیکن جاگیر دار یا نواب ہمیشہ مرکزی حکومت کا مقرر کردہ یعنی زیادہ تر بیرونی علاقے کا ہوتا تھا۔ جب ہم مشرقی اتر پردیش اور بہار کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اس علاقے کے بڑے اور متوسط جاگیرداروں کی تعداد پانچ ہزار کے لگ بھگ تھی۔ چھوٹے جاگیر دار تو بے شمار تھے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ کھڑی اور برج کے علاقوں کی بہت بڑی تعداد ان جاگیروں میں مستقل طور پر آباد ہوگئی ہوگی۔ جیسا کہ لسانیات کا اصول ہے کہ مفتوحین ہمیشہ فاتحوں کی بولیاں سیکھنے کی کوشش کرتے ہیں لہذا قدرتی ہے کہ مشرقی اتر پردیش اور بہار کے علاقوں میں آپسی لین دین کی ایک نئی زبان نے جنم لیا ہوگا۔ جو نہ تو بھوجپوری تھی اور نہ ہی اودھی وغیرہ۔ چوں کہ ہر نئی بولی کا ایک نام ہونا ضروری ہے لہذا اس کا نام پوربی بھاشا پڑ گیا۔ چونکہ برج اور کھڑی کے باشندے اپنے ساتھ دیوناگری کے ساتھ ساتھ فارسی رسم الخط بھی اپنے ساتھ لے کر گئے تھے اور سرکاری زبان بھی فارسی تھی لہذا پوربی بھاشا دیوناگری کے ساتھ ساتھ فارسی لپی میں بھی لکھی جانے لگی۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ جدید ہندی یا اردو کی داغ بیل سب سے پہلے مشرقی اتر پردیش اور بہار میں پڑی اور اسے دو رسم خطوں میں لکھا جانے لگا۔ آگے چل کر دیوناگری میں لکھی جانے والی پوربی بھاشا کا نام ہندی اور فارسی رسم خط میں لکھی جانے والی پوربی بھاشا کا نام اردو پڑ گیا۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ادبی اردو زبان کا جنم مشرقی اتر پردیش اور بہار کے علاقہ میں ہوا تھا۔

ہندوستان کی مذہبی تاریخ کا سرسری جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ مشرقی اتر پردیش اور بہار کا خطہ ساتویں صدی قبل مسیح ہی سے مختلف مذہبی تحریکوں کا مرکز رہا ہے۔ اس کی باقاعدہ ابتدا بنارس کے راجکمار پاشر وناتھ سے ہوتی ہے جو سنیاس لینے کے بعد سوامی پاشر وناتھ کے نام سے مشہور ہوئے اور پروفیسر جیکب کے مطابق جین مت کے بانی تھے۔ ان کے بعد ۶۰۰ قبل مسیح کے لگ بھگ ویشالی (شمالی بہار) میں وردھمان کی پیدائش ہوئی جو گیا (بہار) کے راجہ کے فرزند تھے۔ آگے چل کر یہی وردھمان جین مت کے آخری اوتار سوامی مہاویر کے نام نامی سے معروف ہوئے۔ بودھ مت کے بانی مہاتما بدھ (۵۶۶ ق.م) بھی عبادت کے لیے گیا کے مقام پر

تشریف لائے۔ ان تینوں مہاتماؤں نے مذہبی تحریکوں کے ساتھ لسانی تحریک بھی شروع کی اور وہ تھی سنسکرت کی جگہ عوامی بولیوں میں تدریس کا انتخاب۔ یہ لسانی انقلاب اس قدر مقبول ہوا کہ اس کے بعد سارے شمالی ہندوستان کے ہر مذہبی فرقے نے اپنے اپنے علاقے میں اپنے خیال کی تدریس کے لیے مقامی بولیوں ہی کو ترجیح دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف شمالی بلکہ جنوبی ہندوستان میں بھی کئی علاقائی بولیوں نے مختلف زبانوں کی شکل اختیار کرلی۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان تینوں بزرگوں نے نہ صرف برہمنیت کے خلاف اپنے اپنے ڈھنگ سے جہاد کیا بلکہ سنسکرت کے خلاف بھی جہاد کیا اگرچہ اول الذکر جہاد فکری اور بنیادی جہاد اور ثانی الذکر فطری اور ثانوی جہاد تھا۔ اس ثانوی جہاد نے ہندوستان کو مکمل طور پر اپنی گرفت میں لے لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اشوک نے مقامی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ دے کر جس نئی لسانی روایت کی بنیاد ڈالی تھی وہی روایت آگے چل کر اردو کی پیدائش کی ذمہ دار بنی۔

مہاتما بدھ کے بعد بہار اور مشرقی اتر پردیش ہی میں ہین یان اور مہایان بودھ شاخوں، سدھوں، ناتھوں اور آخر کار بھگتوں اور صوفی مراکز نے مقامی بولیوں کے چلن کا سلسلہ جاری رکھا۔ چوں کہ یہ زبان ایک سے زیادہ بولیوں مثلاً بھوجپوری اودھی کھڑی، برج وغیرہ کے اختلاط سے وجود میں آئی تھی لہٰذا اس کو علاقائی نام کی جگہ لسانی نام دے دیا گیا یعنی پوربی بھاشا یعنی مشرقی ہندوستان کی زبان۔ جیسا ہم کہہ آئے ہیں یہی زبان آگے چل کر پورے شمالی ہندوستان میں پھیلی اور اس کا نام ہندی اور اردو پڑ گیا۔

بہر حال کبیر کے زمانے میں یہی پوربی بھاشا مشرقی اتر پردیش اور بہار کی زبان تھی اور اسی زبان میں کبیر صاحب نے اپنی بانی کی تخلیق کی تھی۔ وہ خود فرماتے ہیں۔

بولی ہمری پورب کی ہمیں لکھے نہی کوئی
ہم کو تو سوئی لکھے جو دھر پورب کا ہوئی

یعنی ہماری بولی پورب کی بولی ہے ہمیں کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ ہمیں تو وہی اچھی طرح سمجھ سکتا ہے جو دور مشرق کا رہنے والا ہو۔

اس طرح یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ کبیر صاحب کی زبان اودھی، بھوجپوری

راجستھانی، وغیرہ نہیں تھی۔ بلکہ وہ پوربی بھاشا تھی جو توسیع پذیری کے بعد جدید ہندی یا اردو کے نام سے پکاری جاتی ہے۔

کبیر بانی کا رسم خط۔ اردو

یوں تو کبیر صاحب کی زبان کے سینکڑوں دیو ناگری ایڈیشن مرتب کیے گئے ہیں جن میں ان کا اصل کلام اور دخیلی کلام شامل ہے۔ لیکن ڈاکٹر شیام سندر داس اور ڈاکٹر تیواڑی کے مرتب کردہ دو نسخے اس لحاظ سے اہم سمجھے جاتے ہیں کہ انہوں نے اپنے اپنے طور پر کبیر کے اصل کلام کی نشان دہی کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان دونوں نسخوں کے کئی ایڈیشن بھی دیو ناگری میں شائع ہو چکے ہیں۔ لیکن ان دونوں کے ہاں بھی نہ صرف انتخابی اختلاف موجود ہے بلکہ دونوں کے مرتبہ ایڈیشنوں میں ابھی بھی کافی بڑی تعداد میں دخیلی کلام موجود ہے۔ ان میں نہ صرف ابھی مزید چھان بین کی ضرورت ہے بلکہ کبیر کے ہر کلمہ کو کبیر صاحب کی اصل زبان کے مطابق درست کرنے کی ضرورت بھی ہے۔

بہر حال کبیر بانی کے بیشتر مجموعے دیو ناگری میں ہیں۔ اس لیے ہندی والوں نے ان کو اپنی جھولی میں ڈال لیا۔ لیکن اردو والوں نے کبیر صاحب کے کلام سے دامن کشی کیوں کی ہے یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے۔ کیوں کہ کلام کبیر کے دیو ناگری میں مطبوعہ ایڈیشن دیکھ کر یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ ان کی بانی کا قلمی نسخہ اردو رسم خط میں تیار کیا گیا تھا جس کو اچھی طرح نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے کبیر صاحب کے مطبوعہ دیو ناگری ایڈیشنوں میں اغلاط راہ پا گئے ہیں۔

اس کتابچے میں مفصل فہرست کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم یہاں پر چند مثالوں ہی پر اکتفا کریں گے جن سے یہ بات بالکل واضح ہو جائے گی کہ کبیر صاحب کا کلام ابتداً اردو رسم خط میں لکھا گیا تھا چاہے وہ انہوں نے خود رقم کیا ہو یا ان کے کسی شاگرد نے اور بعد میں اسی سے دیو ناگری ایڈیشن تیار کیے گئے۔

اردو رسم خط میں چوں کہ اعراب استعمال کرنے کا رواج نہیں ہے لہذا اردو کے تلفظات میں اختلاف راہ پا جاتا ہے۔ لیکن جو آدمی اردو رسم خط کے مختلف

اد وار یعنی مختلف زمانوں کی املا سے واقف نہیں ہے اس کو اور بھی پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر فارسی کے زیر اثر قدیم اردو میں مصوتوں کی املا ترکی طریقے سے کی جاتی تھی۔ یعنی زیر کی جگہ "ے" اور پیش کی جگہ "و" کا استعمال کیا جاتا تھا۔

جیسے :

"اِدھر" کو "ایدھر" "اُدھر" کو "اودھر"

"لُہار" کو "لوہار" "دُکان" کو "دوکان"

وغیرہ لکھا جاتا تھا۔ واو کا معاملہ تو اردو میں بہت ہی دلچسپ ہے۔ یہ مصوتہ بھی ہے اور مصمتہ بھی۔ مزید براں مصوتہ میں بھی اس کی دو صورتیں ہیں یعنی معروفی اور مجہولی جس کی وجہ سے بعض وقت انتہائی مضحکہ خیز تلفظات دیکھنے سننے کو ملتے ہیں۔ مثال کے طور "اور" ہی کو لیجیے۔ ہندی میں اس کو تین طرح سے لکھا جا سکتا ہے جیسے और بمعنی جانب، طرف۔ और بمعنی نیز، अवर جس کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور نہ ہی یہ کوئی لفظ ہے۔ اردو سے کلامِ کبیر کو دیوناگری میں منتقل کرتے وقت "اور" کی واو کو اسی صورت یعنی بطور مصمتہ ہی لکھا گیا ہے یعنی अवर اسی طرح "قول" کی واو کو بھی कवल یعنی بصورت مصمتہ ہی لکھا گیا ہے۔

ہندوستانی لفظ "جیو" بمعنی جان رکھنے والا کی درمیانی "ے" کو ترکی طریقے سے "جِو" لکھ دیا جاتا تھا۔ کلامِ کبیر میں یہ لفظ اسی املا یعنی جیم، زیر اور واو میں موجود تھا۔ دیوناگری والوں نے اسے जिव لکھ دیا ہے حالاں کہ یہ जीव لکھا جانا چاہیے۔

اسی طرح ہندوستانی لفظ "کون" कौन کو ہندی والوں نے कवन کر دیا ہے۔ اسی طرح अवसर کو औसर अवगुण کو औगण وغیرہ بنا دیا ہے۔

قدیم اردو املا میں ہندوستانی ملواں آوازوں کو دو چشمی ھ کی جگہ بعض اوقات لٹکن دار "ہ" سے بھی ظاہر کر دیتے تھے۔ جیسے "کھڑکی بندر کھو" کو کہڑکی بندر کہو بھی لکھ دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ لٹکن دار ہ کی املا بہت ہی مقبول ہو گئی کیوں کہ اس کے لکھنے میں آسانی تھی۔ بعد میں جب یہ محسوس کیا گیا کہ اس سے تضاد کی خرابی

پیدا ہو رہی ہے تو اس کو دوبارہ دوچشمی ھ سے لکھنے کی سفارش کی گئی (ملاحظہ فرمائیے املانامہ۔ پروفیسر گوپی چند نارنگ۔ مطبوعہ ترقی اردو بورڈ)

بہر حال کبیر نے اپنے کلام میں عربی لفظ "بہشت" کو "دوچشمی ھ" سے "بھشت" لکھا تھا۔ ہندی والوں نے اس کو دیوناگری میں भिश्त لکھ دیا۔ کبیر صاحب کے زمانہ میں 'ڑ' کی آواز ظاہر کرنے کے لیے اردو، ہندی یا پنجابی میں کوئی حرف نہیں تھا۔ سب سے پہلے گورو ارجن دیو کی رضامندی پر بھائی گورو داس نے اسے پنجابی میں داخل کیا۔ بعد میں ہندی والوں نے ड کے نیچے بندی لگا کر اس کو دیوناگری میں اور اس کے بعد اردو میں 'ر' کے اوپر 'ط'، ڈال کر 'ڑ' بنالی گئی۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ہماری زبان نئی دہلی۔ پریتم ماہنامہ۔ نئی دہلی[1]) بہر حال کبیر صاحب کے زمانہ میں پڑھے کو پرھے یا پڑھے لکھا جاتا تھا۔ کبیر صاحب نے اس کی املا "پرہے" لکھی ہے۔ یعنی "ھ" کی جگہ لٹکن دار ہ لکھی تھی۔ ہندی والوں نے کبیر صاحب کی املا کے مطابق परिह بنادیا ہے۔

مندرجہ بالا چند مثالوں ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کبیر صاحب کا کلام اردو لپی میں لکھا گیا ہے اور اگر کوئی شک رہ گیا ہے تو کبیر صاحب کے مندرجہ ذیل دوہے سے دور ہو جاتا ہے۔

کبیرا ایٹھوا دور کر، لپیٹک دیئو بہائی
باون اکھر سودھ کر، رے الف میم چت لائی

دوسرے مصرعے میں "رے الف میم" کا مطلب ہے "رام"۔ رے۔ الف۔ میم اردو کے حروف ہیں۔ اس طرح یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ کبیر صاحب اردو کے شاعر تھے اور ان کا اصل کلام دیوناگری میں نہیں بلکہ اردو رسم خط میں تھا۔

---

[1] 'ڑ'۔ کی آواز۔ ہماری زبان۔ ماہ اکتوبر، نومبر، دسمبر ۷۴، ۱۹، جنوری، فروری اور مارچ ۱۹۷۵
نیز۔ پنجاب دی بھارتی بھاشاواں نوں
ڑ آواز دی مہان دین۔
پریتم ماہنامہ نئی دہلی۔ نومبر ۷۴، ۱۹ء

دوسرے شعرا پر کبیر صاحب کے اثرات

پچھلے ابواب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ کبیر صاحب کی فکر و نظر نے ویدانت، جین مت بدھ مت، اسلام، سدھوں اور ناتھوں وغیرہ کے اثرات قبول کرنے کے بعد اپنے نظریات کی تبلیغ کے لیے ایک ایسا مذہبی اور اخلاقی خمیر تیار کر لیا جو اس وقت تک ہندوستان میں رائج نہیں تھا۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ان کا نظریۂ حیات و ممات و کائنات ان کی زندگی ہی میں بہت مقبول ہو گیا اور اس کے اثرات ہندوستانی عوام اور خواص پر پڑنے لگے تھے۔ سنت ملوک داس، سنت غریب داس، سنت دھرم داس اور کئی دوسرے سنتوں نے کبیر صاحب کی تعلیم کو پھیلانے اور عام کرنے کے لیے اسی زمانے میں تحریک شروع کر دی تھی اور ہندوستان کے کئی علاقوں میں کبیر مٹھ قائم ہو گئے تھے۔

کبیر صاحب کی تعلیمات اور ان کی زبان نے نہ صرف ان کے مقلدین ہی کو متاثر کیا بلکہ ایسے لوگوں کو بھی متاثر کیا جو مختلف دبستانِ فکر کے حامی تھے۔ مثال کے طور پر ملک محمد جائسی، سنت تلسی داس، سنت سور داس، میرا بائی، رحیم خانخاناں کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک آدمی کا اپنا ایک ادبی، مذہبی اور سیاسی رجحان تھا۔ ملک محمد جائسی صوفی تھے اور عشق مجازی کو عشق حقیقی کا زینہ مانتے تھے۔ تلسی داس رام بھگت تھے اور اوتار وادی تھے۔ اسی طرح رحیم، سور اور میرا بائی کرشن بھگت تھے۔ ان کے فکری ادبستان کا کبیر صاحب کے ادبستان سے کوئی میل نہیں کھاتا۔ اور تو اور بعض نے کبیر صاحب کے لسانی اثرات بھی قبول کیے اگرچہ ان کی تخلیقی زبانیں کبیر صاحب کی زبان سے مختلف تھیں۔

مثال کے طور پر کبیر صاحب کا ایک دوہا ہے:

کبیر یہ گھر پریم کا　　خالہ کا گھر ناہیں
سیس اتارے ہاتھ کر　　سو جاوے گھر ماہیں

اب رحیم خانخاناں کا بھی دوہا ملاحظہ فرمائیے:

رحمن گھر ہے پریم کا　　خالہ کا گھر ناہیں
سیس اتارے بھوئی دھرے　　سو جاوے گھر ماہیں

رحیم صاحب نے کبیر کا مضمون تو لے ہی لیا انھوں نے کبیر صاحب کے دوہے کے دوسرے مصرعہ میں صرف دو لفظ تبدیل کر کے سارے کا سارا دوہا بھی جوں کا توں لے لیا ہے۔ کبیر صاحب نے اپنا سر اتار کر اپنے ہاتھ میں پکڑنے کی بات کہی ہے۔ جبکہ رحیم صاحب نے کٹے ہوئے سر کو زمین پر رکھنے کی بات کہی ہے۔ اس کے علاوہ پورے دوہے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

کبیر صاحب کے ایک پد کا مصرعہ دیکھیے:

سب رگ تنت رباب تن　　برہ بجاوے تانت

یعنی جسم رُباب (مضراب) کی طرح ہے اور ساری رگیں اس کے تاروں کی طرح ہیں۔ اور اس ساز کو ہجرِ یار ہر روز بجاتا ہے۔

اسی مضمون اور تشبیہہ کو ملک محمد جائسی نے ہلکی سی تبدیلی کے ساتھ پدماوت میں شامل کر لیا ہے:

باڈ بجے سب کنگری　　نسیں بھئی سب تانت

کبیر صاحب کا ایک دوہا ہے:

صاحب تمہی دیال ہو　　تم لگ میری دور
جیسے کاگ جہاز کو　　سوجھے اور نہ ٹھور

اس دوہے کے دوسرے مصرعے کو سورداس نے اپنے ایک پد میں اس طرح ڈھال لیا ہے:

جیسے اڈی جہاز کو پنچھی　　پھری جہاز پر آوے

کبیر صاحب نے اپنے بعد کے ہندی اور اردو شاعروں کو جس طرح متاثر کیا ہے

اگر اس کی مکمل فہرست تیار کی جائے تو ہزاروں صفحات پر مشتمل ہوگی اور اس کے لیے ایک لمبا عرصہ درکار ہوگا۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں اس کی گنجائش بھی نہیں ہے۔

کبیر صاحب نے ہندی شاعروں کو جس طرح متاثر کیا ہے اس کی چند مثالیں ہم دیکھ چکے ہیں اب اردو کے شعرا کے کلام سے چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔

کبیر صاحب:

سوئی آنسو ساجنا ، سوئی لوک بڈھائی
جو لوچن لوہو چوئے ، تو جانوں ہیت ہیائی

یعنی اے دوستو! میں اسی آنسو کو آنسو کہتا ہوں جو آنکھوں سے ٹپکتے وقت اپنے ساتھ دل کے لہو کی آمیزش بھی ہمراہ لاتا ہے۔ میں انہیں لوگوں کو عظیم سمجھتا ہوں جو دوسروں کے مفاد کے لیے کام کرتے ہیں۔

اسی بات کو غالب یوں ادا کرتے ہیں:

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جو آنکھ ہی سے نہ ٹپکے وہ پھر لہو کیا ہے

کبیر فرماتے ہیں:

میرا مجھ میں کچھو نہیں جو کچھو ہے سو تیرا
تیرا تجھ کو سونپتا کیا لاگے ہے میرا

غالب نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے:

جان دی، دی ہوئی اُسی کی تھی
حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

کبیر کا ایک دوہا ہے:

کبیر سبد سریر میں ، بن گن باجے تانت
باہر بھیتر رم رہا ، تاں تے چھُٹی بھرانت

غالب نے اس کو یوں کہا ہے:

پُر ہوں میں شکوہ سے یوں راگ سے جیسے باجا
اک ذرا چھیڑیے پھر دیکھیے کیا ہوتا ہے

کبیر

ہری رس پینا جانیے ، جے اترے ناہیں خمار
میتا گھومت پھرے ، ناہیں تن کی سار

غالب

سر پائے خم پہ چاہیے ہنگام بے خودی
رو سوئے قبلہ وقتِ مناجات چاہیے
یعنی بہ حسبِ گردشِ پیمانۂ صفات
عارف ہمیشہ مستِ مئے ذات چاہیے

کبیر

باری باری آپنی! ، چلے پیارے میت
تیری باری جیئرا ، نیری آوے نیت

اسی موضوع کو خواجہ میر دردؔ اور انشاؔ نے اس طرح ادا کیا ہے؛

درد

ساقیا یاں لگ رہا ہے چل چلاؤ
جب تلک بس چلے ساغر چلے

انشار

کمر باندھے ہوئے چلنے کو یاں سب یار بیٹھے ہیں
بہت آگے گئے باقی جو ہیں تیار بیٹھے ہیں

کبیر

سیکھ عبوری باہرا ، کیا حج کعبے جائی
جا کی دل ثابت نہیں ، تا کی کہاں خدائی

غالب

کعبہ کس منہ سے جاؤ گے غالب
شرم تم کو مگر نہیں آتی!

کبیر

جیون تے مرنا بھلی ، جو مری جانے کوئی
مرنے پہلے جو مرے ، تو کل اجرا ورہوئی

جوش ملیح آبادی

ع۔ اللہ اگر توفیق دے تو موت سے پہلے مرجانا

کبیر

پانی کیرا بدبدا ، اس مانس کی جات
دیکھت ہی چھپ جائینگے ، جوں تارے پربھات

اردو کا مشہور شعر ہے:۔

؎ کیا بھروسہ ہے زندگانی کا
آدمی بلبلہ ہے پانی کا

کبیر

کہاں چناوے منڈیاں ، لمبی بھیت اُسارى
گھر تو ساڑھے تین ہاتھ ، گھنا تو پونے چاری

ظفر

کتنا ہے بدنصیب ظفر کہ دفن کے لیے
دو گز زمیں بھی مل نہ سکی کوئے یار میں!

اس موضوع کو بنیا دبنا کر روسی کہانی کار تالستائے نے ایک کہانی لکھی تھی جس کا عنوان ہے
یعنی "آدمی کو کتنی زمین کی ضرورت ہے"

کبیر من نرمل بھیا ، جیسا گنگا نیر
پاچھے لاگا ہری پھرے ، کہت کبیر کبیر

مطیبہ

خودکو پہچان رہ عشق و محبّت پہ نکل
تیرے پیچھے نہ چلا آئے خدا تو کہنا

اقبال

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مندرجہ بالا چند مثالوں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کبیر صاحب نے اپنے بعد کے آنے والے ہر بڑے شاعر پر بھرپور اثر ڈالا ہے اور یہ ان کی عظمت کی دلیل ہے۔

مکمل باغی شاعر

کبیر صاحب یوں تو ایک سنت تھے۔ ہندوستان کے دوسرے سینکڑوں ہزاروں صوفیوں اور سنتوں کی طرح ان کی روحانی تدریس کا واحد مقصد انسانی سماج میں رواداری، محبت اور صلح جوئی کی اقدار کو عام کرنا تھا تاکہ آدمی اور آدمی کے درمیان کسی قسم کی نفرت یا خوف نہ رہے اور سبھی انسان ایک دوسرے کے ساتھ برابری کا سلوک کریں۔

بنیادی طور پر سبھی صوفیوں اور سنتوں کی تعلیمات میں کوئی بُعد نہیں ہے سوائے اس بات کہ اہل تصوف کی بنیاد خدا، نماز، زکوٰۃ، قرآن اور محمد صاحب کی تعلیم پر قائم تھی۔ جبکہ سنتوں کی تحریکیں اوتار واد یا وحدانیت کے فکری دلبستانوں میں منقسم تھیں۔ جن کا سرچشمہ ویدانت تھا۔ لہذا یہ دو دھارائیں ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے اتنی قریب تھیں جتنی کہ دو سگی بہنیں ہوسکتی ہیں۔ صوفیا اکرام چوں کہ مسلم گھرانوں اور سنت ہندو گھرانوں سے تعلق رکھا کرتے تھے لہذا ان کے بیشتر مرید بھی انہیں مذاہب سے تعلق رکھنے والے ہوتے تھے اگرچہ وہ ایک دوسرے کا بے حد احترام کیا کرتے تھے۔

صوفیوں اور سنتوں کے درمیان اس غیرارادی معمولی سی تفاوت کا نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ ہندوستان میں انسانی زندگی ایک دوسرے کے بہت ہی قریب ہوگئی تھی تاہم اس پر اسلام یا ہندو مذہب کی برائے نام ہلکی سی پرت بنی رہی۔

غالباً ہندوستان میں کبیر صاحب نے سب سے پہلے اس برائے نام ہلکی سی پرت کو ہندوستانی سماج کے ذہن سے ہٹانے کے لیے غور و فکر کیا۔ اس کے لیے انہوں نے

یہ محسوس کیا کہ جس توحید کو لے کر اسلام ہندوستان میں وارد ہوا ہے وہ نظریہ بہ اصطلاحات دیگر یہاں پہلے ہی موجود ہے اور ویدوں سے لے کر شنکر آچاریہ تک ایک باقاعدہ سلسلہ بنا ہوا ہے۔ جین مت اور بدھ مت کی جو فکری تحریکیں ہندوستان میں شروع ہوئیں اور ان میں جو ہندو مذہب کے خلاف آواز اٹھائی گئی تھی وہ بھی ویدانتی فلسفہ کے خلاف نہیں تھی بلکہ اس برہمن ازم کے خلاف تھی جس کے دائرہ اثر میں آکر ہندو سماج میں نابرابری کا نظریہ پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا اور جس کو فرمان منو (منوسمرتی) کی غلط تشریحات اور تفسیرات کے ذریعہ مستقل کرنے کی سازشیں کی جارہی تھیں۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کبیر صاحب نے انہیں سازشوں کا پردہ چاک کرنے کے لیے اپنی ساری زندگی داؤ پر لگادی اور اس میں ان کو کامیابی بھی بہت ملی۔ جو سماجی تبدیلی آج ہندوستانی سماج میں نظر آرہی ہے وہی تبدیلی کبیر صاحب کے زمانے میں آگئی ہوتی اگر ان کو بھی ویسی ہی سرپرستی حاصل ہو جاتی جیسی کہ بدھ مت کو اشوک کی وجہ سے مل گئی تھی۔ ہندوستانی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اکبر اعظم نے دین الٰہی کے ذریعہ جس سماجی تبدیلی کی کوشش کی تھی اس کا سرچشمہ کبیر صاحب ہی کی تعلیم تھی اس کی تصدیق و توثیق دیگر مذاہب کے عالموں نے بھی کر دی تھی۔ اسے شومیٔ قسمت ہی سے مامور کیا جاسکتا ہے کہ اکبر اس میں کامیاب نہ ہو سکا۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اکبر میں اشوک اعظم ایسے کردار کی پختگی نہ تھی اور وہ مصلحتاً کرۂ بینیوں کے ہاتھوں شکست کھا گیا۔ یہاں ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ دین الٰہی کی مخالفت صرف مسلمانوں نے ہی نہیں کی تھی جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ کٹر ہندوؤں نے بھی اس کی اتنی ہی شدّت سے مخالفت کی تھی۔

خیر! یہ ایک جملہ معترضہ تھا۔

ہم کبیر صاحب کے بارے میں کہہ رہے تھے کہ انہوں نے بڑے غور و فکر کرنے کے بعد ہندوستانی سماج کا تجزیہ کیا اور مندرجہ ذیل نتائج اخذ کیے۔

۱۔ ہندوستانی سماج کے مختلف مذاہب کے ماننے والوں میں عملی طور پر وہ تفاوت نہیں ہے کہ جو اوپر سے محسوس کی جارہی ہے۔ یہاں معاملہ دین کا کم اور دینیات کا زیادہ ہے۔ ہر ہندوستانی کی بنیادی ضرورتیں اور مشکلیں ایک جیسی ہیں۔ ان کے روحانی سازوں کے تار بھی ایک جیسے ہیں اور ان سے نغمے بھی ایک جیسے

پھوٹتے ہیں۔ فرق صرف سازندوں کا ہے۔

۲۔ ہندوستانی سماج ویدوں اور قرآن کی تعلیمات سے کہیں زیادہ رسمی عقائد میں یقین رکھتا ہے اور انھیں رسوم یا عقائد کو مذہب سمجھ بیٹھا ہے۔ ہندو عوام مالا پھیرنے، رام رام رٹنے، شرادھ کرنے، موروثی برہمن کو افضل ترین اور موروثی شودر کو کم تر سمجھنے وغیرہ ہی کو مذہب سمجھ رہے ہیں نیز مسلم عوام روزہ، نماز، بانگ ہی کو اصل اسلام مان رہے ہیں۔ روحِ مذاہب سے ان کا کوئی خاص واسطہ نہیں رہ گیا ہے۔

۳۔ اگرچہ ہندو برہم اور مسلم خدا یا اللہ ہم معنی ہیں تاہم معصومیت کی بنا پر ان میں امتیاز کیا جا رہا ہے۔

۴۔ ہندوستان کی تاریخی اور سیاسی نظام کے پیشِ نظر عوام کی حالت دگرگوں ہوگئی ہے۔ ان کے لیے روزگار کے ذرائع بہت محدود ہیں جس کی وجہ سے عوام افلاس زدہ زندگی کاٹ رہے ہیں۔ اور دنیاوی سکون کھو بیٹھے ہیں۔

۵۔ ہندوستانی معیشت کو چند ایک راجاؤں، نوابوں، جاگیرداروں نے اپنے گھر کی لونڈی بنا رکھا ہے جس میں توسیع کرنے کے لیے وہ روزانہ نئی نئی سازشیں اور نئے نئے فتنے برپا کرتے رہے ہیں اور عوام قربانی کے بکرے بنائے جا رہے ہیں

ان سخت مسائل سے نپٹنے کے لیے کبیر صاحب نے دورخی پروگرام تیار کیا۔ اول تو یہ کہ ہندوستانی عوام کو یہ یقین دلایا جائے کہ ان کے درمیان واقع مذہبی اختلاف برائے نام ہے اور مذاہب کی روح ایک ہی ہے۔ دوم یہ کہ ان کے غلط عقائد پر بھرپور وار کیا جائے۔

پہلے رخ کی وضاحت کے لیے کبیر صاحب کو ایسی اصطلاح کی ضرورت لاحق تھی جو برہم اور خدا سے مختلف ہو لیکن اس کے صفات بعینہ وہی ہوں جو برہم اور خدا کے صفات تسلیم کیے جاتے تھے۔ اس نئی اصطلاح کی ضرورت اس لیے محسوس کی گئی کیونکہ کبیر صاحب جانتے تھے کہ خدا اور اللہ کی اصطلاحیں اسلام اور برہم کی اصطلاح ہندوؤں سے جڑ چکی ہے۔ لہٰذا کسی ایک کی اصطلاح دوسرے کو قبول نہیں ہوگی۔ اس کے لیے انہوں نے خدا اور برہم کو خیرباد کہہ کر 'رام' کی اصطلاح وضع کی۔ یہ اصطلاح دراوڑی تھی اور کبیر صاحب کو رامانند کی وساطت سے حاصل ہوئی تھی۔ شمالی ہندوستان میں

جس 'رام' کا بیان بالمیک کی رامائن میں ملتا تھا اور جس کا اظہار سنت تلسی داس نے کبیر صاحب کے تقریباً ایک سو سال بعد اپنی تصنیف رام چرت مانس میں کیا تھا۔ ایودھیا کے راجہ دشرتھ کے فرزند تھے۔ چوں کہ کبیر کا 'رام' مہرشی بالمیک کے 'رام' سے مختلف تھا۔ اس لیے انھوں نے اپنی بانی میں اس کی جگہ جگہ وضاحت کر دی کہ ان کا 'رام' وہ نہیں ہے کہ جو دشرتھ کے گھر پیدا ہوئے تھے اور جنہوں نے لنکا کے راجہ کو شکشت دی تھی۔

کبیر صاحب نے جس 'رام' کی تخلیق کی اس کے ساتھ وہ تمام اوصاف حمیدہ جوڑ دیے جو برہم یا خدا یا اللہ کے ساتھ منسلک تھے۔ رام تک رسائی حاصل کرنے کے لیے بھی انہوں نے انہیں طریقوں کا بیان کیا جو برہم اور خدا تک پہنچنے کے لیے ویدوں اور قرآن میں درج ہیں اور جن کو سنت اور صوفی کرام اپنے واعظ کے ذریعہ عوام تک پہنچاتے تھے۔ اس سلسلہ میں کہا جا سکتا ہے کہ خدا یا برہم کی نئی اصطلاح وضع کرنے اور اس کو سارے شمالی ہندوستان میں پھیلانے کا کام اتنی سرعت سے کیا گیا کہ نہ صرف عوام بلکہ خواص نے بھی رام کی اصطلاح کو قبول کر لیا اور اسے ایسا مقام اور درجہ حاصل ہو گیا جو اس سے قبل برہم کو بھی حاصل نہ ہو سکا تھا۔ اگرچہ یہ اصطلاح ہندوستان میں ویدوں کے زمانے سے مروج تھی۔ عوام میں اس کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے کو 'نمستے'، 'نمسکار'، یا 'پرنام' کہنے کی بجائے 'رام رام' کہنا شروع کر دیا اور یہ سلسلہ آج بھی اسی طرح قائم ہے۔

اس اصطلاح کو کبیر صاحب کی زندگی ہی میں گورو نانک دیو صاحب نے انہیں صفات و اوصاف کے ساتھ اپنی بانی کا حصہ بنا لیا۔ اسی طرح ملوک داس، غریب داس اور وحدانیت کے دوسرے علمبردار سنتوں نے بھی اپنا لیا۔ حتیٰ کہ بھگتی کال کے اوتار ولی سنت تلسی داس نے بھی مقبولیت کے پیش نظر رام چرت مانس کی تخلیق کی۔ حالاں کہ ان کا 'رام' کبیر صاحب کا 'رام' نہیں بلکہ دشرتھ کے فرزند شری رام چندر تھے جن کو ایک بھگوان کا اوتار تسلیم کیا جاتا ہے۔

رام کی اصطلاح وضع کر کے کبیر صاحب ایک طرف ہندوستانی ذہن سے اس ہلکی سی پرت کو مٹا دینا چاہتے تھے جس کی وجہ سے ہندو اور مسلم روایاتی تفاوت میں

مبتلا تھے اور دوسری طرف یہ اس موروثی برہمن ازم کے خلاف بغاوت تھی جس کے تحت
غیر برہمن اور خصوصاً شودروں کو نہ صرف حق عبادت سے محروم رکھا جاتا تھا بلکہ سنسکرت
پڑھنے پڑھانے پر بھی روک لگا رکھی تھی۔ کبیر صاحب نے نئی اصطلاح وضع کر کے اور اس
کی صفات کو برہم کی صفات کے مشابہ قرار دے کر برہمنوں پر یہ واضح کر دیا کہ ہندوستانی
سنسکرت کے بغیر بھی گزارا کر سکتے ہیں نیز عبادت کے لیے مندروں کے دروازے
کھٹکھٹانے کی بھی ان کو ضرورت نہیں ہے۔ اسی بغاوت کے پیش نظر انھوں نے ایک
ایسی زبان کا سہارا لیا جو بولی اور سمجھی تو پورے ہندوستان میں جاتی تھی لیکن ابھی
تحریر کے لیے نہ کے برابر استعمال کی جاتی تھی۔ یہ لسانی بغاوت نہ صرف سنسکرت
کے خلاف تھی جس کے پڑھنے پڑھانے پر برہمنوں کا اجارہ تھا بلکہ یہ ان مقامی بولیوں
کے خلاف بھی بغاوت تھی جن کی وجہ سے ہندوستان لسانی طور پر مختلف خطوں میں
بٹا ہوا تھا اور انہیں کے نام سے جانا پہچانا جاتا تھا۔ کبیر صاحب نے ایک نئی
ملک گیر زبان کو رائج اور مقبول بنا کر قومی یک جہتی کی لیے ایک انقلابی قدم اٹھایا۔
جس کا اثر آج پورے ہندوستان میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔

کبیر صاحب کی اس بغاوت کا اثر یہ بھی ہوا کہ اقتصادی طور پر پچھڑے ہوؤں
نے عام طور پر اور شودروں نے خاص طور پر کبیر صاحب کی تدریس کو لبیک کہا اور
ان کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف تو پسماندہ جاتیوں
میں خود اعتمادی پیدا ہو گئی اور انھوں نے اپنے مرشد کی تعلیمات کو عام کرنے کے
لیے شمالی ہندوستان میں جگہ جگہ مٹھ اور ٹولیاں قائم کر لیں جس کی وجہ سے سارے
شمالی ہندوستان میں ایک نئی زبان کا چلن ہو گیا جو آگے چل کر ہندوستانی، ہندی
اور اردو کے نام سے پکاری گئی۔ لیکن کبیر صاحب کی اس عظیم خدمت کا اعتراف
شاید آج تک کسی نے نہیں کیا اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ کبیر صاحب کی وہ
بغاوت تھی جو انھوں نے برہمن ازم کے خلاف کی تھی اور جس کے لیے شاید انہیں
آج تک معاف نہیں کیا گیا۔

کبیر صاحب نے اپنی انقلابی غور و فکر کے بعد یہ بھی ضروری سمجھا کہ ہندوستانی
عوام کو ان روایاتی رسوم سے بچایا جائے جن کا فائدہ تو کوئی تھا نہیں لیکن جن کو

اختیار کرنے پر عوام کی مالی مشکلات میں مزید اضافہ ہو جاتا تھا۔ مثلاً شرادھ کی رسم، نام کرن، سنکار کی رسم، جینئو کی رسم، جہیز کی رسم، مورتی پوجا کی رسم وغیرہ وغیرہ۔

روایت ہے کہ کبیر صاحب کے گورو راما نند جی بھی روایاتی رسوم میں یقین رکھتے تھے۔ ایک بار انہوں نے کبیر صاحب کو گائے کا دودھ لانے کے لیے بھیجا تاکہ کھیر تیار کرکے شرادھ کی رسم ادا کی جا سکے۔ کہتے ہیں کہ کبیر صاحب لوٹا لے کر دودھ لینے چل دیے۔ تھوڑی دور گئے تو انہوں نے دیکھا کہ مری ہوئی ایک گائے راستہ میں پڑی ہے۔ کبیر صاحب ہرا ہرا گھاس لے کر اس کے منہ کے پاس بیٹھ گئے۔ جب بہت دیر تک کبیر صاحب دودھ لے کر واپس نہ آئے تو ان کی تلاش کے لیے ایک آدمی بھیجا گیا۔ جب اس نے کبیر صاحب کو اس حالت میں مردہ گائے کے پاس بیٹھے ہوئے دیکھا تو ان کو گھسیٹ کر راما نند جی کے پاس لے گیا اور سارا ماجرہ بیان کیا۔ کبیر صاحب نے اپنے دفاع میں کہا کہ وہ تو گائے کو گھاس کھلا رہے تھے تاکہ اس کے بعد دودھ حاصل کر سکیں یہ سن کر راما نند غصہ میں آگئے اور جھنجھلا کر کہا کہ کیا مردہ گائے گھاس کھا سکتی تھی جو تم اتنی دیر اس کے پاس بیٹھے رہے؟ کبیر صاحب نے جواب دیا حضور! اگر حال ہی میں مری ہوئی گائے گھاس نہیں کھا سکتی تو برسوں پہلے مرے ہوئے ہمارے اجداد شرادھ کیسے کھا سکتے ہیں۔

یہ روایت اس بات کا ثبوت فراہم کرتی ہے کہ کبیر صاحب اپنے گورو کے خلاف بھی بغاوت کرنے کی ہمت رکھتے تھے۔ غالباً یہ چیز انہوں نے شنکر آچاریہ سے حاصل کی تھی جن کا قول ہے کہ "مذہب عقیدہ سے شروع ہو کر شخصی تجربہ پر آکر ختم ہوتا ہے"۔

اسی طرح کبیر صاحب نے ہندوستانی سماج کی روایتی رسوم پر زبردست وار کیے۔ اور یہ کام ہندوستان میں سب سے پہلے کبیر صاحب ہی نے کیا۔ کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ جب تک ان کمزوریوں یا برائیوں کی کھلم کھلا تردید نہیں کی جائے گی تب تک عوام ان برائیوں کمزوریوں اور کوتاہیوں سے واقف نہ ہو سکیں گے۔ اس سلسلہ میں کبیر صاحب کے چند دوہے اور پد ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانے کی ہر کمزوری یا برائی کے خلاف آواز بلند کی۔ مثلاً:

مالا تو کر میں پھرے ، جیبھ پھرے منہ ماہیں
منوا تو دس دِسا پھرے ، یہ تو سمرن ناہیں

یعنی تسبیح تو ہاتھ میں پھر رہی ہے اور زبان منہ میں پھر رہی ہے اور اسی کو یاد خدا کہا جارہا ہے۔ حالانکہ یہ عبادت نہیں ہے۔ اصل عبادت تو من سے کی جاتی ہے لیکن وہ تو تسبیح پھیرنے والے کے قابو میں نہیں ہے اور وہ دس اطراف میں بھٹک رہا ہے۔ ایسی حالت میں یہ عبادت نہیں بلکہ ڈھونگ ہے۔

اسی طرح کبیر صاحب نے ہندوستانی مذاہب کی ہر ظاہر داری پر وار کیا ہے۔ جسے اس زمانے میں بھگتی، عبادت، روح مذہب یا اصل مذہب سمجھا جانے لگا تھا۔

مورتی اشنان

سندھیا پرات اسنان کرا ہیں

جیو بھیئے داذر پانی ماہیں

یعنی صبح سویرے اٹھ کر پتھروں کی مورتیوں کو پانی سے دھویا جارہا ہے جیسے کہ پانی میں دھلنے کے بعد یہ زندہ ہو جائیں گی (مطلب یہ کہ مورتی تو مورتی ہی رہے گی۔)

مورتی پوجا

پتھر پوجے ہری ملے تو میں پوجوں پہار

یعنی اگر پتھر کی مورتیاں یا پتھر کے ٹھاکر پوجنے سے خدا تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے تو پھر چھوٹے چھوٹے پتھروں کی بجائے پہاڑ کی عبادت کی جانی بہتر ہے تاکہ خدا تک جلد رسائی حاصل کی جاسکے۔

جینئو اور سنت

کرتم سنت اور جینئو

یعنی کہ سنت اور جینئو کی رسومات ادا کرنے سے کچھ ہونے والا نہیں ہے۔

شرادھ

کہے کبیر مو ہے اچرج آوے

کوا کھاتے، پتر کیوں پاوے

یعنی مجھے یہ دیکھ کر سخت حیرانی ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مرے ہوئے رشتہ داروں کا شرادھ کرنے کے لیے کوتے کو روٹی کھلاتے ہیں۔ میں نہیں سمجھ پا رہا کہ کوتے کا کھایا ہوا مردہ انسان تک کیسے پہنچ سکے گا۔

سادھوؤں کا جوگیا لباس

من نہ رنگیا، رنگیو جوگی کپڑا

یعنی تم نے کپڑے کو تو جوگیا رنگ دے لیا اور اس کو پہن کر اپنے جوگی ہونے کا ڈھونگ بھر لیا لیکن اپنے من کو خواہشات کے جال سے نکالے بغیر کچھ ہونے کا نہیں ہے (جوگیا کپڑے سے مراد یہ ہوتی تھی کہ اس کو زیب تن کرنے والے نے اپنی خواہشات کو نذر آتش کر دیا ہے)

قشقہ

چھاپا تلک بنائی کر دغیا لوگ اینک

یعنی ماتھے پر قشقہ کھینچ کر بھولے بھالے عوام کے ساتھ دغا کی جا رہی ہے۔

جٹادھاری

داڑھی موچھ بڑھائے جوگی بن گیا بن کا بکرا

یعنی جوگی نے داڑھی مونچھ بڑھالی ہے۔ اس کی پشت اور سینے پر لمبے لمبے بال لٹک رہے ہیں جس سے اس کی شکل میں مسخرہ پن پیدا ہو گیا ہے۔ اچھا بھلا آدمی اب جنگلی بکرے کی طرح نظر آرہا ہے (جنگلی بکرے کے لمبے لمبے بال اس کے جسم پر لہراتے رہتے ہیں)

جانوروں کی قربانی

جاکو دودھ دھائی کر پی جے
تا ماتا کو بدھ کیوں کیجے

یعنی جس جانور کا تو دودھ نکال کر پیتا ہے وہ تو تیری ماں کے برابر ہو گئی ہے۔

اب تو ظاہری رسم کے لیے اس کو ذبح کیوں کر رہا ہے۔ دودھ دینے والے جانور کو ذبح کرنا ماں کو ذبح کرنے کے برابر ہے۔

حلال

کہو حلال کیوں کیا۔

یعنی تو نے خدا کا نام لے کر جانور کا گلا کاٹ دیا اور تو اس کو حلال یعنی جائز گردانتا ہے۔ اگر خدا کا نام لے کر کوئی تیری گردن پر چھری پھیر دے تو کیا یہ بھی حلال سمجھا جائے گا۔ اگر نہیں تو جانور کا قتل بھی حلال نہیں کہا جا سکتا۔

سنّت

سنت کیے ترک جو ہوئے گا، عورت کا کیا کریئے

یعنی اگر ترک یعنی مسلمان ہونے کے لیے سنت کی رسم ضروری ہے تو پھر بتایا جائے کہ عورتیں کس طرح مسلمان کہی جا سکتی ہیں کیوں کہ ان کی رسم سنت تو ادا نہیں کی جا سکتی۔

حج کرنا

شیخ صبوری باہرا کیا حج کعبے جائی

یعنی کہ اے شیخ تمھارے اندر صبر کا مادہ تو ہے ہی نہیں تم کعبے میں حج کر آئے تو اس سے کیا حاصل ہوگا۔ اصل چیز تو صبر و قناعت ہے۔

برہمن اور شودر، ہندو اور مسلم

ایک جیوتی سے سب اتپنا ، کون باہمن کون سُودا

یعنی کہ سبھی انسان ایک ہی نور سے پیدا ہوئے ہیں اور اس رشتہ سے سبھی بھائی اور برابر ہیں۔ ان میں برتر و کم تر کی تمیز اس لیے کرنا کہ ایک موروثی برہمن ہے اور دوسرا موروثی شودر (سود) سراسر غلط بات ہے۔ اسی طرح ہندو مسلمان کے درمیان تمیز کرنا بھی غلط ہے۔ کہتے ہیں:

کہے کبیر اک رام جپے رے ہندو ترک نہ کوئی

اقتصادی مساوات

آیا پرسم چاہیے تب دیکھے سرب سمان

یعنی دھن دولت عوام میں مساوی طور پر تقسیم کی جانی چاہیے۔ اس کے بعد چھوٹے بڑے کی تمیز ختم ہو جائے گی اور سب لوگ برابر نظر آنے لگیں گے (اس نظریہ کے پیش نظر کبیر صاحب کارل مارکس سے چار سو سال آگے کہے جا سکتے ہیں) دوسری جگہ فرماتے ہیں؛

جیوں ماکھی سہدے نہیں بھرے، جور جور دھن کینا
موئے پیچھے لیہو لیہو کرے ، بھوت رہنے کیوں دینا

یعنی اگر شہد کی مکھی کی طرح آدمی میں دولت جمع کرنے کی عادت نہ ہو تو اقتصادی نابرابری اپنے آپ ختم ہو جائے۔

اسی لیے تو انہوں نے اپنی تعلیم میں سنتوں اور فقیروں کو تاکید کی تھی کہ،

سنت نہ باندھے گانٹھری، پیٹ سماتا لئی

یعنی سنت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی بھی شے کو کل کے لیے جوڑ کر نہ رکھے۔ فقط اتنا ہی حاصل کرے جس سے اس کا پیٹ بھر جائے اور وہ اپنے آپ کو زندہ رکھ سکے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ کبیر صاحب مکمل باغی شاعر تھے۔ انہوں نے برہمنوں کے خلاف بھی بغاوت کی اور ملاؤں کے خلاف بھی، راجاؤں کے خلاف بھی بغاوت کی اور گمراہ کن مگر با اثر مذہبی فرقوں کے خلاف بھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ جانتے تھے کہ ہندوستانی سماج کو مکمل بغاوت کے ذریعہ ہی دوبارہ ابھارا جا سکتا ہے۔

کبیر

دوہے

رام نام کے پٹنترے، دیوے کو کچھ ناہیں
کیا لے گر سنتوکھیے، ہونس رہی من ماہیں

ست گر کی مہما اننت اننت کیا اُپکار
لوچن اننت اُگھاریا اننت دکھاون ہار

چکئی بچھری رین کی، آئی ملے پربھات
جے نر بچھرے رام سوں، تے دن ملے نہ رات

برہا برہا مت کہو، برہا ہے سلطان
جیہ گھٹ برہا نہ سنچرے، سو گھٹ سدا مسان

اکھین تو جھائی پری، پنتھ نہار نہار
جبھیا میں چھالا پرا، رام پکار پکار

نینان نیجھر لایاں، رہٹ بہے نس گھام
پپیہا جیوں پیو پیو کروں، کب رے ملو گے رام

سوئی آنسو ساجنا، سوئی لوگ بڈھائی
جو لوچن لوہی چھبے، تو جانوں ہیتو ہیائی

کبیر سوتا کیا کرے، اٹھی کن رووے دکھ
جا کا باسا گور میں، سو کیوں سووے سکھ

توں توں کرتا توں بھیا، مجھ میں رہی نہ "ہوں"
واری تیرے ناوں پری، جت دیکھوں تت توں

جان بھگت کا نت مرن، انجانے کا راج
سر اسر سمجھے نہیں، پیٹ بھرن سوں کاج

رٹنا — حاصل کرنا — ہوس — چشم ازلی — چلوی — جو — وہ — ہجر کو کوسنا — دل، گھر — قبرستان — چھالا — راہ دیکھنا — زبان — بادل برسانا — قابل تعریف — آنکھوں سے لپٹنا — معاد — قبر — عالم — موقع بے موقع

چاکی چلتی دیکھ کے، دیا کبیرا روئی
دو ئی پٹ بھیتر آئی کے، سالم گیا نہ کوئی

بے متی ہینی ماچھری، جھیوَر میلا جال
ڈابریاں چھوٹے نہیں، سکے نہ سمند سنبھال

کہاں چنا وے میڑیاں، لمبی بھیت اُسار
گھر تو ساڑھے تین ہاتھ، گھنا تے پونے چار

باری باری آپنی، چلے پیارے میت
تیری باری جیارا، نیڑی آوے نیت

پانی کیرا بُد بُدا، اس مانس کی جات
دیکھت ہی چھپ جائیں گے، جیوں تارے پربھات

رودن ہارے بھی موتے، موئے جلاون ہار
ہا ہا کرتے تے موتے، کاسوں کروں پکار

پنتھی ادبھا پنتھ سرے، بگو چا باندھا پوٹھ
مرنا منہ آگے کھلا، جیون کا سب جھوٹ

جن ہم جائے تے موتے، ہم بھی چالن ہار
ہمرے پاچھے پونگرا، تن بھی باندھا بھار

کبیرا یہہ جگ کچھو نہیں، کھن کھارا کھن میٹھ
کال الجھے میڑیاں، آجوں مسانان دیٹھ

بیٹا جائے کیا ہوا، کہاں بجاوے تھال
آون جاون ہوے رہا، جیوں کیڑی کا نال

رام پدارتھ پائی کر، کبیرا گانٹھ نہ کھول
نہیں پٹھن، نہیں پارکھوں، نہیں گاہک نہیں مول

ہیرا تہاں نہ کھولیے، جہاں کھنجرن کی ہاٹ
سہجے گانٹھی باندھ کے، لگیے اپنی باٹ

ملہ بے عقل مچھلی
ٹہ ماہی گیر
ٹہ جوہڑ
لہ دیوار
لہ کھوڑا
لہ ہیں پیدا کرنے والے
ٹہ اولاد
لہ ملیم الطان
لہ پیدا ہونا
لہ رہٹ
لہ کنجڑا

بھگت ہزاری کا پیرا، تا میں مل نہ سمائی
ساکت کالی کامری، بھاوے تہاں بچھائی

ایسا کوئی نہ ملے، جا سیں رہیئے لاگ
سب جگ جرتا دیکھیا، اپنی اپنی آگ

سارا سورا بہو ملسیں، گھائل ملے نہ کوئی
گھائل کوں گھائل ملے، تو رام بھگت درڑھ ہوئی

ہم گھر جالا آپنا، لیے مسرا ڈا ہاتھ
اب گھر جالوں تاس کا، جو چلے ہمارے ساتھ

میرا مجھ میں کچھ نہیں، جو کچھ ہے سو تیرا
تیرا تجھ کوں سونپتا، کیا لاگے ہے میرا

کستوری کنڈل بسے، مرگ ڈھونڈے بن ماہیں
ایسے گھٹ گھٹ رام ہے، دنیا دیکھے ناہیں

حیرت حیرت ہے سکھی، رہا کبیر حیرائی
بوند سمائی سمند میں، سو کت ہیری جائی

تن بھیتر من مانیاں، باہر کتہوں نہ جائی
جوالا تے پھر جل بھیا، بجھی بلنتی لائی

کبیر سبد سریر میں، بن گن باجے تانت
باہر بھیتر رم رہا، تاتے چھوٹی بھرانت

گنگ جمن کے انترے، سہج سنّی لوں گھاٹ
تہاں کبیرا مٹھ رچیا، منی جن جو ویں باٹ

نیناں انتر آؤ توں، جیوں ہی نین جھپیئوں
ناہوں دیکھوں اور کوں، نہ تجھ دیکھن دیوؤں

دوزک تو ہم آنکھیاں، ایہہ ڈر ناہیں مجھ
بھست نہ میرے چاہیے، باج پیارے تجھ

ہری رس پیا جانیے، جا اُترے ناہیں خمار
میمنتاں گھومت پھرے، ناہیں تن کی سار

حواشی:
لہ ہزارے کی طل — لہ میل
سہ ایک مذہبی فرقہ — سہ کمبل
لہ میل جول
سہ جلتا
لہ بہت سے سورما
سہ مضبوط
لہ جلایا — لہ مشعل
سہ اس کا
لہ ناف — لہ ہرن
لہ حیران — لہ حیران
لہ کہیں، کہنا
سہ آگ — سہ بجھنا جلنا
لہ شعلہ — سہ جس سے
لہ جھپکانا
لہ دوزخ — سہ بھرنگا
سہ بہشت
لہ بے سدھ

پریم نہ باڑی اُپجے، پریم نہ ہاٹ بکائی
راجا پرجا جیہیں رچے، سیس دیئی لے جائی

کبیر نوبت آپنی، دن دس لیو بجائی
ایہہ پر پٹن ایہہ گلی، بوہڑی نہ دیکھوں آئی

کبیر دھوری سکل کی، پڑ ھٹیا بندھی ایہہ
دوس چار کا پیکھنا، انت کھیہہ کی کھیہہ

مانس جنم دُرلبھ ہے، ہوئی نہ بار مبار
پاکا پھل جو گر پرا، بوہری نہ لاگے ڈار

کبیرا گرب نہ کیجیے، کال گہے کر کیس
ناجانوں کہاں ماری ہے، کے گھر کے پردیس

کبیر مندر لاکھ کا، جڈیا ہیرے لعل
دوس چار کا پیکھنا، بنس جاتے گا کال

اودھر کھیڈے ٹھیکری، گڈھ گڈھ گئے کمہار
راون سریکھا چلی گیا، لنکا کا ٹھقدار

آج کہ کال کہ پچے دن، جنگل ہوتے گا باس
اوپر اوپر پھریں گے، ڈھور چرتے گھاس

جیوں کوری رتھا بُنے، نیرا آوے چھور
ایسا لیکھا میچ کا، دور سکے تو دور

کبیر حد کے جیوسوں، ہت کر مکھ نہ بول
جے راچے بے حد سوں، تن سوں انتر کھول

کہاں چناوے میڈیاں، چونا ماٹی لائی
میچ سنے گی پاپنی، اودارے گی آئی

کبیر جنتر نہ باجئی، ٹوٹ گئے سب تار
جنتر بے چارہ کیا کرے، اچلے بجاون ہار

حواشی (دائیں جانب): ۱؎ کھیت ۲؎ مزدوت ۱؎ بار دن شہر ۱؎ دھول ۱؎ مشکل ۱؎ طفل ۱؎ کوزہ گر ۲؎ کندہ ۱؎ محدود عقل ۲؎ ڈھونڈے ۱؎ محل ۲؎ موت

حواشی (بائیں جانب): ۲؎ دوبارہ ۲؎ چڑیا ۳؎ خاک ۲؎ ڈال ۱؎ ڈھادے گا ۱؎ جانور ۲؎ جولاہا ۳؎ نزدیک ۴؎ دوڑ ۲؎ پیار کرنا ۴؎ دل کی بات

کبیر

اردو کا مکمل باغی شاعر

(تصنیف: بلجیت سنگھ مطیر)

مرنا مرنا جگ مُوا، مُوئے نہ جانا کوئی
داس کبیرا یوں مُوا، جیوں بو ہر نہ مرنا ہوئی

کبیر من نرمل بھیا، جیسا گنگا نیر[1]
تب پاچھے لاگا ہری پھرے، کہت کبیر کبیر

جیون تے مرتو[1] بھلی، جو مری جانے کوئی
مرنے پہلے جو مرے، تو کُل اجرا در ہوئی

کبیر ہر دی پییرو، چونا اجُل بھائی
رام سنیہی یوں ملے، دونوئی برتن[1] گنوائی

حد چلے سو مانوا، بے حد چلے سو سادھ
حد بے[1] حد دوئیں تجے، تا کر مت[2] اگادھ

ہندو مُوا رام کہی، مسلمان خدائی
کہے کبیر سو جیوتا، جو دو مُوں کے نکٹ نہ جائی

کعبہ پھری کاسی بھیا، رام ہی بھیا رحیم
موٹ[1] چون میدا بھیا، بیٹھ کبیرا جیم[2]

سیکھ صبوری باہرا، کیا حج کعبے جائی
جا کو دل ثابت نہیں، تا کوں کہاں خدائی

کاسی کاٹھے گھر کرے، پیوے نرمل نیر
مکتی نہیں ہری ناؤں بن، یوں کہے داس کبیر

سائیں سینتی سانچ چلی، اوراں سو سُدھ بھائی
بھاوے لبے کیس کر، بھاوے گھر ڈمنڈائی

سادھو بھیا تو کیا بھیا، مالا میلی چاری
باہر ڈھولا ہینگلا!، بھیتر بھری بھنگاری

کیسو کیا بگاڑیا، جے منڈھے سو بار
من کوں کاہے نہ مونڈھیے، جا میں بکھے[1] بکار

حواشی (بائیں جانب):
[1] پانی
[1] ذہنیت
[1] حد و بے حد لا محدود
[2] وسیع العقل
[1] موٹا آٹا
[2] کھانا
[1] بیکار خواہشات

حواشی (دائیں جانب):
[1] مرنا

پانی ہوتے پاترا، دھواں ہوتے جین
پونا بیگ اتا ولا، سو درست کبیرے کین

کبیر بھلی مدھوکری[1]، بھانت بھانت کوں ناج[1]
دا کا کسی کا نہیں، بن ولایت بڈ راج[2]

چنتا چھاڈ اچنت[1] ہو، سائیں ہے سمرتھ[1]
پسو پکھیر وجیو جنتو، تن کی گانٹھی کا گرتھ

رام نام سوں دل ملا[1]، جم ہم پر براتے
موہے بھبر د سما اشٹ[2] کا، بندہ نرک نہ جائے

گاون ہی میں رون ہے، رون ہی میں راگ
اک بیراگی گرہ کرے، ایک گرہی بے راگ

کبیرا پچھوا دور کر، پستک دیو بہائی
باون اکھشر[1] سودھ کے، رہے الف میم چت لائی

سیجے سیجے سب گئے، شت بن کامنی کام
ایک میک ہونی ملی رہا، داس کبیرا رام

ا بھیک
۲ داؤ
ا بے فکر
۲ رام
ا اوتار

ا اناج
۲ خدا کے سوا
ا اہل
ا غزانا

(مندرجہ ذیل دوہے گرنتھ صاحب میں درج ہیں)

آٹھ جام چوسٹھ گھری، تو نرکھت رہے جیو
نیچے[1] لو تن کیوں کرو، سب گھٹ دیکھو پیو

اونچ بھون[1] کنک کامنی، سکھر[1] دھجا پھیرائی
تا نے بھلی مدھوکری، سنت سنگ گن گائی

امبر گھنیر وچھا یاں، برس بھرے سرتال
چاتک جیوں ترست رہے، تن کو کون سنبھال

اللہ کی کر بندگی، جہ سمرت دکھ جائی
دل میں ہی سائیں پرگٹے[1]، بجھے بلنتی لائی

ا نظر بند رکھنا
ا عمارت
ا ظاہر ہوئے

ا چوٹی تہ جھنڈا

پیچھے لاگا جائی تھی، لوک وید کے ساتھ
آگے تھے[۱] ستگرو ملیا، دیپک دیا ہاتھ

مایا دیپک نر پتنگ، بھرم بھرم[۱] آوے پڑنت[۳]
کہے کبیر گورگیان تھے[۲]، ایک آدھ ابھرنت[۴]

گورو گوبند تو ایک ہے، دوجا ایہہ آکار[۱]
آپا میٹ[۲] جیوت مرے، تو پاوے کرتار

کبیرا نربھے[۱] رام جپ، جب لگ[۲] دیوے[۳] باتی
تیل گھٹیا باتی بجھی، سووے گا دن راتی

کبیرا سوتا کیا کرے، جاگی نہ جپے مراری
ایک دن ہے سوونا، لمبے پاؤں پساری

بہت دنن کی جووتی، باٹ تمہاری رام
جیو[۱] ترسے تجھ ملن کوں، من ناہیں وشرام[۲]

آئی نہ سکوں تجھ پہ، سکوں نہ تجھ بلائی
جیئرا[۱] یونہی لیہو گا، برہ[۲] تپائی تپائی

ایہہ تن جالوں مسی کروں، لکھوں رام کا ناؤں
لیکھن[۱] کروں کرنگ[۲] کی، لکھ لکھ رام پٹھاؤں[۳]

پنجر[۱] پریم پرکاسیا، انتر بھیا اجاس[۲]
مکھ[۳] کستوری مہکی، بانی پھوٹی باس[۴]

آیا تھا سنسار میں، دیکھن کو بہو روپ
کہے کبیرا سنت ہو، پڑ گیا نظر انوپ[۱]

جب میں تھا تب ہری نہیں، اب ہری ہے میں ناہیں
سب اندھیارا مٹ گیا، جب دیپک دیکھیا ماہیں[۱]

سبھے رساین[۱] میں کیا، ہری سا اور نہ کوئی
تل اک گھٹ میں سنچرے[۲]، تو سب تن کنچن[۳] ہوئی

۱ سے
۱ گھوم پھر کر ۲ سے ۳ پڑتے ہیں ۴ ابھرتا ہے
۱ جسم شکل ۲ مٹا کر
۱ بےخوف ۲ تک ۳ دیا ۴ رہا
۱ جی ۲ قرار
۱ دل ۲ ہجر
۱ قلم ۲ ہڈیاں ۳ بھیجوں
۱ جسم ۲ نور ۳ منہ ۴ خوشبو
۱ یکتا
۱ میں نے
۱ تلاش ۲ قیام کرنا ۳ سونا

من پرتیتی نہ پریم رس، نا اس تن میں ڈھنگ
کیا جانوں اس پیوسؔ، کیسے رہ سی رنگ

ؔ پیارا ؔ نہا

بن کے نوبت باجتی، میگلؔ بندھتے بارؔ
ایکے ہری کے ناؤں بن، گئے جنم سب ہار

ؔ ہاتھی ؔ حصار

ساتوںؔ سبد جو باجتے، گھر گھر ہوتے راگ
تےؔ مندر خالی پڑے، بیٹھنؔ لاگے کاگؔ

ؔ ساتوں سُر ؔ وہ ؔ بیٹھنے ؔ کوّے

اک دن ایسا ہووے گا، سب سوں پڑے بچھوہؔ
راجا رانا چھتر پتی، ساودھانؔ کیوں ہوئی

ؔ بچھڑنا ؔ خبردار

کبیرا کہا گربیوؔ، اس جوبن کی آس
ٹیسو پھول دوس چار، کھنکھر بھئے پلاس

ؔ غرور

یہ ایسا سنسار ہے، جیسا سینبل پھول
دن دس کے بیوہارؔ کوں، جھوٹے رنگ نہ بھول

ؔ سلوک

ہاڑ جلے جیوں لاکڑیؔ، کیسؔ جلیں جیوں گھاس
سب تن جلتا دیکھ کر، بھیا کبیرا اداس

ؔ لکڑی ؔ بال

کبیرا یہ تن جاتؔ ہے، سکے تو ٹھیو بہوڑ
ناگےؔ ہاتھوں تے گئے، جن کے لاکھ کروری

ؔ جانے والا ؔ ننگے خالی

یہ تن کاچا کنبھؔ ہے، چوٹ چہوں دس کھائی
ایک رام کے ناؤں بن، جد تد پرلےؔ جائی

ؔ کچا گھڑا ؔ قیامت

کرتا تھا تو کیوں رہیا، اب کر کیوں پچھتائی
بووے پیڑ ببول کے، انبؔ کہاں تے کھائی

ؔ آم

کبیرا سودھن سنچیےؔ، جو آگے کوں ہوئی
سیسؔ چڑھائے پوٹلی، لے جات نہ دیکھیا کوئی

ؔ جمع کرنا ؔ سر

کبیرا مالا کاٹھ کی، کہیؔ سمجھاوے توہی
من نہ پھراوے آپنا، کہاں پھراوے موہی

ؔ مخاطب کرکے

کبیر مالا من کا، اور سنساری بھیکھ[1]
مالا پہنیا ہری ملے، تو ارہٹ کے گل[2] دیکھ

[1] بھیس [2] گلے میں

متھرا جاوے دوارکا، بھاوے جاوے جگناتھ
سادھ سنگت ہری بھگتی بن، کچھو نہ آوے ہاتھ

جیہہ گھر سادھ نہ پوجیے، ہری کی سیوا ناہی
تے گھر مرہٹ[1] سارکھے[2]، بھوت بسے تن ماہی

[1] شمشان [2] برابر، مثل

ایسی بانی بولیے، من کا آپا کھوئی
اپنا تن سیتل کرے، اورن کو سکھ ہوئی

سات سمند کی مسی کروں، لیکھن سب بن رائے
دھرتی سب کاگد کروں، تو ہری گن لکھیا نہ جائے

سائیں تے سب ہوت ہے، بندے سے کچھو ناہیں
رائی تے پربت کرے، پربت رائی ماہیں

ہم گھر جالیا[1] آپنا، لیا مسرا[2] ڈا ہاتھ
اب گھر جالوں تاس[3] کا، جو چلے ہمارے ساتھ

[1] جلالیا [2] مشعل [3] اسی کا

سورا[1] تب ہی پرکھیے، لڑے دین[2] کے ہیت
پرجا پرجا[3] ہوئے پڑے، تبوں[4] نہ چھاڑے کھیت

[1] سورما [2] غریب کا مطلب [3] پرزہ پرزہ [4] تب بھی میدان

کھیت نہ چھاڑے سوروا[1]، جوجھے دو دل ماہیں
آسا[2] جیون مرن کی، من میں آنے ناہیں

[1] سورما [2] آشا، امید

اب تو جوجھیا ہی بنوں، مڑ[1] چالیا گھر دوری
سر صاحب کو سونپتا، سوچ نہ کیجے سوری[2]

[1] مڑ چلنا [2] سورما

اوراں کو اپدیس تے، مکھ میں پڑے ریت
راس برانی[1] راکھتے، کھایا گھر کا کھیت

[1] بیگانی

آکھی ایسے مانگے، پل پل گئی بہائی
من جنجال نہ چھاڈئی، جم[1] دیا دمامہ آئی

[1] موت کا فرشتہ

آسا کر سیتے رام کی، اور رے آس نراس
نرک پری تے مانئی، جو ہری نام اداس

کبیرا ایہہ تن جائے گا، کونے مارگ لائی
کے سنگت کرے سادھکی، کے ہری کے گن گائی — ؎ چاہے

ایسا ایک آدھ جو، جیوت مرتک ہوئی
نربھے ہوئی کے گن رمے، جت پیکھوتت سوئی — ؎ رہنا

ایسا جنتو اک دیکھیا، جیسی دیکھی لاکھ — ؎ لاکھ
دسے چنچل بہو گنا، مت ہینا ناپاک — ؎ بدعقل

کبیرا ایسا بیج بوئے، بارہ ماس پھلنت
سیتل چھایا گہر پھل، پنکھی کیل کرنت — ؎ چہکنا

گگن دما مہ باجیا، پر ئیو نسانے گھاؤ
کھیت جو ماریو سورما، جب جوجھن کو داؤ — ؎ میدان

ہری ہے کھانڈرے تہی بکھری، ہاتھوں چُنی نہ جائی
کہہ کبیر گور بھلی بوجھائی، چینٹی ہوئی کے کھائی

بورا بنس کبیر کا، اپجیو پوت کمال — ؎ ڈوبا ؎ خاندان ؎ پیدا کیا
ہری کا سمرن چھاڈکے، گھر لے آیا مال — ؎ مال، دولت

جہاں انو بھوتہاں بھئے نہیں، جہاں بھوتہاں ہری ناہیں — ؎ تجربہ ؎ ڈر، ڈر
کہے کبیر وچار کے، سنت سنو من ماہیں

کوئی لرکا بیچئی، لرکی بیچے کوئی — ؎ لڑکا
ساجھا کرے کبیر سوں، ہری سنگ بنج کریئی — ؎ سے ؎ تجارت

کبیر تو ہی کبیر تو، تیرا ناؤں کبیر
رام رتن تب پائیے، جا پہلے تجے سریر — ؎ جسم

جہاں گیان تہاں دھرم ہے، جہاں جھوٹ تہاں پاپ
جہاں لوبھ تہاں کال ہے، جہاں کھما تہاں آپ — ؎ لالچ ؎ معافی

ہری کا سمرن جو کرے، سو تو سکھیا سنسار
اِت اُت کبھو نہ ڈولئی، جس راکھے سرجنہارا

ہری کا سمرن چھاڑ کے، اہُوئی راکھے ناری[1]
گدھی ہوئی کے اوترے، بھار سہے من چاری[2]

ہری کا سمرن چھاڑ کے، رات جگاون جائی
سرپن[3] ہوئی کے اوترے، جائے[4] اپنے کھائی

کبیر ساکٹ[5] ایسا ہے، جیسی لہسن کی کھان
کونے بیٹھے کھائیے، پرگٹ ہوئی ندان[6]

کبیر سب تے ہم برے، ہم تج بھلا سب کوئی
جن ایسا کر بوجھیا، میت ہمارا سوئی

مُلّا منارے کیا چڑھی، سائیں نہ بہرہ ہوئی
جو کارن بانگ دہی، دل ہی بھیتر جوئی

کبیر میری جات کو، سب کوئی ہنسنے ہار
بلہاری اس جات کو، جو جپیو سرجن ہار

جنم کا ٹھینگا برا ہے، اوہ نہی سہیا جائی
اک جو سادھو مِلے، تن لیا انچل[7] لائی

کبیر نام نا دھیائیو، موٹی لاگی کلوٹڑی[8]
کایا ہانڈی[9] کاٹھ کی، نا اوہ چڑھے بہوڑی[10]

بانس بڑھئی بو ڈیا، یوں مت ڈوبو کوئی
چندن کے نکٹے[11] بسے، بانس سگندھ نہ ہوئی

مانس جنم دُربھ ہے، ہوئے نہ بارے بار
جو بن پھل پاکے بھوئی گرے، بوہر نہ لاگے ڈار

مالی آوت دیکھ کے، کلیاں کریں پکار
پھولے پھولے چن لیے، کال ہماری بار

[1] جو کسی کا نہیں بنتا
[2] آوارہ رجائش
[3] سانپنی
[4] اولاد
[5] ایک مذہبی فرقے کا نام
[6] فوراً
[7] آنچل لگانا
[8] ایندھن
[9] ہانڈی
[10] دوبارہ
[11] نزدیک

ماٹی کہے کمہار سوں، تو کیوں روندھے موہے
اک دن ایسا آوے گا، ہیں روندھونگی توہے

بڑا ہوا تو کیا ہوا، جیسے پیڑ کھجور
پنکھی[1] کو چھایا نہیں، پھل لاگے اتی دور

کال کرے سو آج کر، آج کرے سو اب
پل میں پرلے[2] ہووے گی، بوہڑی[3] کرے گا کب

لالی مرے لال کی، جت دیکھو تت لال
لالی دیکھن میں گئی، ہیں بھی ہو گئی لال

جھوٹے کو جھوٹا ملے، دونا بڑھے[4] سینہہ
جھوٹے کو ساچا ملے، تب ہی ٹوٹے نیہہ

مالا پھیرے[5] من نکمی، تا تھے کچھو نہ ہوئی
من مالا کو پھیرتا، جگ اجیارا ہوتی

کبیر مالا کاٹھ کی، کہی سمجھاوے توہی
من نہ پھراوے آپنو، کہاں پھراوے موہی

مونڈ منڈاوت دن بھئے، اجہوں نہ ملیا رام
رام نام کہوں کا کرے، جے من کے اور[6] کام

ویشنو[7] بھیا تو کا بھیا، بوجھا نہیں وویک[8]
چھاپا[9] تلک بنائی کر، چھلیا لوک اینک

نوست سا جے کامنی، تن من رہی سنجوئی
پیو کے من بھاوے نہیں، پٹم[10] کیے کیا ہوئی

کاجی سلا بھٹ[11] میاں، چلیا دُنی کے ساتھ
دِل تھے دین بسار یا، کرد[12] لئی جب ہاتھ

سائیں سیتی چوریاں، چوراں سیتی گجھ[13]
جانے گا رے جیورا، مار پڑے گی تجھ

[1] پرندہ
[2] قیامت
[3] عمل رکھ
[4] پیار بڑھنا
[5] پہنے
[6] اعمالِ بد
[7] ویشنو عقیدہ
[8] ادراک
[9] قشقہ
[10] سنگار
[11] گمراہ ہونا
[12] خنجر
[13] میل جول

استاد

گورو گوبند دوؤں کھڑے، کاکے لاگوں پائے
بلہاری گورو آپنا، گوبند دیو ملائے

ایہہ تن وِش کی بیلری، گورو امرت کی کھان
سیس دِیے جو گرو ملے، تو بھی سستا جان

گورو کمہار شِش کنبھ ہے، گڑھ گڑھ کاڈھے کھوٹ
انتر ہاتھ سہار دے، باہر باہے چوٹ

کبرا ہر کے روٹھتے، گورو کے سرنے جائے
کہہ کبیر گورو روٹھتے، ہر نہیں ہوت سہائے

سب دھرتی کاگد کروں، لیکھن سب بنرائے
سات سمند کی مسی کروں، گورو گن لکھا نہ جائے

ملاقاتیں: ۱ کھڑے ۲ سرن ۳ زہر کی بیل ۴ کان ۵ سر ۶ شاگرد ۷ گھڑا ۸ گھڑ گھڑ کے کھوٹ نکالنا ۹ اندر ۱۰ ٹھوکریں لگائے ۱۱ شرن ۱۲ مددگار ۱۳ کاغذ ۱۴ قلم ۱۵ پیڑ پودے ۱۶ سیاہی

رام

کیا مکھ لے بنتی کروں، لاج آوت موہی
تم دیکھت اوگن کروں، کیسے بھاؤں توہی

اوگن کیے تو بہو کیے، کرت نہ مانی ہار
بھاوے بندہ بخشیے، بھاوے گردن مار

سائیں کبیرا بہت گن، اوگن کوئی ناہیں
جو دل کھوجوں آپنا، تب اوگن مج ماہیں

صاحب تمہی دیال ہو، تم لگ میری دوڑ
جیسے کاگ جہاز کو، سو جھے اور نہ ٹھور

تم تو سمرتھ سائیاں، درڑھ کر پکڑو باہیں
دُھر ہی لے پہنچائیو، جن چھاڈو مج ماہیں

یاد

دکھ میں سمرن سب کریں، سکھ میں کرے نہ کوئے
جو سکھ میں سمرن کریں، تو دکھ کاہے ہوئے

سکھ میں سمرن نہ کیا، دکھ میں کیا یاد
کہہ کبیر تا[1] داس کی، کون سنے فریاد

سمرن سوں من لائیے، جیسے ناد کرنگ[3]
کہہ کبیر بسرے[2] نہیں، پران تجے تیہی سنگ[4]

مالا پھیرت جگ بھیا، پھرا نہ من کا پھیر
کر[1] کا منکا ڈار[2] دے، من کا منکا پھیر

مالا تو کر میں پھرے، جیبھ[1] پھرے مکھ ماہیں
منوا تو چہوں دِس[2] پھرے، ایہہ تو سمرن ناہیں

[1] ایسے
[2] سنگیت [3] ہرن
[2] بھولے [4] اس کے ساتھ
[1] ہاتھ [2] ڈال
[1] زبان
[2] چاروں طرف

سادھو کی عظمت

آج کہے کل بھجوں گا، کال[1] کہے پھر کال
آج کال کے کرت ہی، او شر جاسی چال[2]

کبرا سنگت[1] سادھ کی، بیگ[2] کریجے جائی
دُرمت[3] دور گنوائی کے، دے سی سمت[4] بتائی[5]

سینہوں کے لہنڈے[1] نہیں، ہنسوں کی نہیں پات[2]
لعلوں کی نہیں بوریاں، سادھ نہ چلے جماعت

جات[1] نہ پوچھو سادھ کی، پوچھ لیجیے گیان
مول کرو ترو ار[2] کا، پڑا رہن دیو میان[3]

[1] کل
[2] موقع روقت
[1] صحبت [2] ہوا
[3] بدعقلی [4] ہے [5] اچھی عقل
[1] شیر کے جھنڈ [2] قطار
[1] ذات
[2] تلوار [3] پڑا

تنبیہ

ننکا کبھو نہ نندیے[1]، جو پائن[2] تر ہوئے
کبھوک[3] اڈ آنکھن پرے، پیر گنبھیری[4] ہوئے

[1] برائی، حقارت [2] پاکر تیر جانا
[3] اگر کبھی اڑکر [4] بہت دود ہونا

[1] غرور	کبرا گرب[1] نہ کیجیے، کال گہے[2] کر کیس	[2] بال ہاتھ میں پکڑ کر
[3] کہاں	نہ جانوں کت[3] ماری ہے، کیا گھر کیا پردیس	
	جھوٹے سکھ کو سکھ کہے، مانت ہے من مود[1]	[1] من کو خوش کرنے والا
[2] لقمہ	جگت چبینا[2] کال کا، کچھ مکھ میں کچھ گود	
[1] بلبلہ	پانی کیرا بدبدا[1]، اس[2] مانس کی جات	[2] ہم
	دیکھت ہی چھپ جائے گا، جیوں تارا پربھات	
	رات گنوائی سوئے کر، دِوس[1] گنوایا کھائے	[1] دن
[2] انمول	ہیرا جنم امول[2] تھا، کوڑی[3] بدلے جائے	[3] کوڑی
[1] عظمت	ست گور کی مہما[1] اننت، اننت کیا اپکار	
[2] چشم ابدی	لوچن[2] اننت اگھاڑیا، اننت دکھاون ہار	
[1] اندھا	جا کا گور بھی اندھلا[1]، چیلا کھرا[2] نرندھ	[2] بالکل اندھا
[3] رہبری کرنا	اندھا اندھا ٹھیلیا[3]، دونوں کوپ[4] پرند	[4] کنوئیں میں پڑنا
[1] شاگرد	نہ گور ملیا نہ سِش[1] بھیا، لالچ کھیلیا داؤ	
[2] ڈوبے	دونوں بوڑے[2] دھار میں، چڑھ پتھر کی ناؤ	
[1] ۶۴ چراغ جلاکر	چوسٹھ دیوا[1] جوئی کر، چودہ چندا[2] ماہیں	[2] چودھویں کا چاند
[3] روشنی	تیہہ گھر کس کو چاننا[3]، جیہہ گھر گوبند ناہیں	
[1] کامل	ست گور بپورا[1] کیا کرے، جو سِش ہی ماہیں چوک[2]	[2] نقص
[3] خوشی	بھاوے تیوں پرمودنے[3]، جیوں بنسی بجائی پھوک[4]	[4] پھونک
	ست گور ساچا سورما، تاتے[1] لوہی لوہار	[1] گرم
[2] سونا	کنی دے کنچن[2] کیا، تائی[3] لیا تت سار[4]	[3] گرم کرنا [4] فوراً
[1] پانسہ	پاسہ[1] پکڑیا پریم کا، ساری[2] کیا سریر	[2] جسم جلا لینا
[3] چال	ست گور داؤ[3] بتایا، کھیلے داس کبیر	
	کبیر بادل پریم کا، ہم پہ برکھیا[1] آئی	[1] برسا
[2] اندر	انتر[2] بھیگی آتما، ہری بھئی بن رائی[3]	[3] پیڑ پودے

نین ہمارے جل گئے، چھن چھن لوریں[1] تجھ
ناتو ملے نہ میں کھسی[2]، ایسی بیدن[3] مجھ

۱ ڈھونڈیں ۲ مرنا ۳ ہجر کا اضطراب

کبیر سمرن سار[1] ہے، اور سکل[2] جنجال
آد انت[3] سب سودھیا، دوجا دیکھو کال

۱ ہموار ۲ سارا ۳ ازل و ابد

میرا من سمرن رام کوں، میرا من رام ہی آہی[1]
اب من رام ہی ہو رہا، سیس نواؤں[2] کاہی[3]

۱ انبساط ۲ دھوکا ۳ کسے

کبیر سوتا کیا کرے، اٹھ نہ رووے دکھ
جا کا باسا[1] گور[2] میں، سو کیوں سووے سکھ

۱ رہائش ۲ قبر

رام پیارا چھاڑ کے، کرے کون کا جاپ
بیسوا کیرا[1] پوت ہیوں، کہے کون سوں باپ

۱ پیدا کیا ہوا

لوٹ سکے تو لوٹیو، رام نام ہے لوٹ
پیچھے ہو پچھتاؤ گے، یہ تن جیہے[1] چھوٹ

۱ جاتا ہے

لوٹ سکے تو لوٹیو، رام نام بھنڈار
کال[1] کنٹھ[2] تے گہے[3] گا، روندھے دسوں دوار[4]

۱ موت ۲ گردن ۳ پکڑے گا ۴ دروازے

یہ تن تو سب بن[1] بھیا، کرم[2] بھئے کہار[3]
آپ آپ کوں کاٹ ہے، کہے کبیر وچار

۱ جنگل ۲ عمل ۳ کلہاڑا

دنیا بھانڈا دکھ کا، بھری منہا منہ بھوکھ
ادیا[1] اللہ رام کی، کرلے[2] اونی[3] اوکھ

۱ پکارے ۲ فریاد کرے ۳ خالی

تیرا سنگی کوئی نہیں، سب سوارتھ[1] بندھی لوئی[2]
من پرتیت نہ اپجے، جیو بے ساس[3] نہ ہوئی

۱ غرض ۲ لوگ ۳ رحم

کبیر ناؤ جرجری[1]، کوڑے[2] کھیونہار[3]
ہلکے ہلکے تر گئے، بوڑے[4] تن سر بھار

۱ شکستہ ۲ بیکار ۳ چپو، ملاح ۴ ڈوب گئے

کبیر مایا پاپنی، پھندے بیٹھی ہاٹ
سب جگ تو پھندے پڑیا، گیا کبیرا کاٹ

کبیر مایا پاشنی، ہر سوں کرے حرام
مکھ کنڈ یالی کمتی کی، کہن نہ دیئی رام

کبیر مایا موہنی، موہے جان سجان
بھاگاں ہی چھوٹے نہیں، بھر بھر مارے بان

کبیر مایا موہنی، جیسی میٹھی کھانڈ
ست گور کی کرپا بھئی، نہیں تو کرتی بھانڈ

کبیر مایا موہنی، مانگی ملے نہ ہاتھ
من اتری جھوٹ کری، تب لاگی ڈولے ساتھ

مایا موئی نہ من موا، مر مر گیا سریر
آسا ترشنا نہ موئی، یوں کہہ گئے کبیر

ترشنا سینچی نہ بجھے، دن دن بڑھتی جائی
جواسا کے رکھ جیوں، گھن میہاں کملائی

کبیر مایا ڈاکنی، سب کسی کو کھائے
دانت اپاڑو پاپنی، جے سنتو نیڑے جائے

کبیرا اس سنسار کا، جھوٹا مایا موہ
جیہہ گھر جتا بدھاونا، تیہہ گھر تتا اندوہ

کتھنی کتھی تو کیا بھیا، جے کرنی نا ٹھہرائی
کالبوت کے کوٹ جیوں، دیکھت ہی ڈھہ جائی

جیسی مکھ تے نکسے، تیسی چالت چال
پار برہم نیڑے رہے، پل میں کرے نہال

کرتا دیسے کیرتن، اونچا کر کر تونڈ
جانے بوجھے کچھ نہیں، یوں ہی آندھی روڈ

پوتھی پڑھی پڑھی جگ موا، پنڈت بھیا نہ کوئی
ایک اکھر پیو کا، پڑھے سو پنڈت ہوئی

---

[1] بدعقل [2] دلکش [3] بھاگنے پر [4] تیر
[1] دل سے اترنے پر [2] گھومے
[1] جسم [2] امید اور پیاس
[1] پیو [2] زیادہ!
[1] ڈاکو کا مونث [2] اکھاڑنا [3] نزدیک
[1] جتنا [2] اتنا ہی [3] غم
[1] گفتار [2] عمل [3] ریت [4] قلعہ
[1] نکلے [2] نزدیک
[1] نظر آئے [2] تونڈ
[1] عالم [2] حرف

پرناری سے کے رہا چھنے، اوگن ہے گن ناہیں
چھار سمند میں مچھلا، کیتا بہی بہی جاہیں

۱۔ پرائی ۲ نمک ۳ شیدائی

نانا بھوجن سواد سکھ، ناری سیتی رنگ
بیگ چھاڈ پچھتائے گا، ہوے ہے مورت بھنگ

۱ قسم قسم کے ۲ جسمانی تعلقات

ایک کنک اور کامنی، وِش پھل کی دوؤں پائی
دیکھے ہی تے وِش چڑھے، کھائے سو مری جاتی

۱ سونا ۲ حسینا ۳ زہر ۴ جڑ

جورو جوٹھن جگت کی، بھلے برے کا بیچ
اُتم تے اُلگے رہے، نکٹ رہے تے نیچ

۱ عورت ۲ اعلا ۳ الگ، پرے ۴ نزدیک

ناری کنڈ نرک کا، برلا تھمبے باگ
کوئی سادھو جن اُبھرے، سب جگ موا لاگ

۱ کوئی کوئی ۲ تھامے ۳ جنسی خواہشات ۴ چھوت کی بیماری سے مرنا

سُندری تھے سولی بھلی، برلا بچے کوئے
لوہ نہالا اگن میں، جل بل کوئلہ ہوئے

۱ حسینا ۲ لوہا ڈالنا

اندھا نر چیتے نہیں، کٹے نہ سنسے سول
اور گنہہ ہر بس ہی، کامی ڈال نہ مول

۱ خبردار ۲ سولی پر لٹکنے کا شک ۳ جنسی خواہشات والا ۴ کبھی بھی

بھگت بگاڑی کامیاں، اِندری کیسے سواد
ہیرا کھویا ہاتھ تے، جنم گنوایا باد

۱ بگاڑنا ۲ ہوس ۳ سواد پیدا کرے

نار پرائی آپنی، بھگتیا نرک ہی جائی
آگ آگ سب ہی کہے، تامیں ہاتھ نہ پائی

۱ جنسی صحبت ۲ ناری کی رعایت ۳ نرک میں ۴ سبھی

کاتھ کا کد کاڈیا، تب لیکھے وار نہ پار

۱ کائستھ، محرر، دھرم راج ۲ اعمال نامہ ۳ حساب کتاب

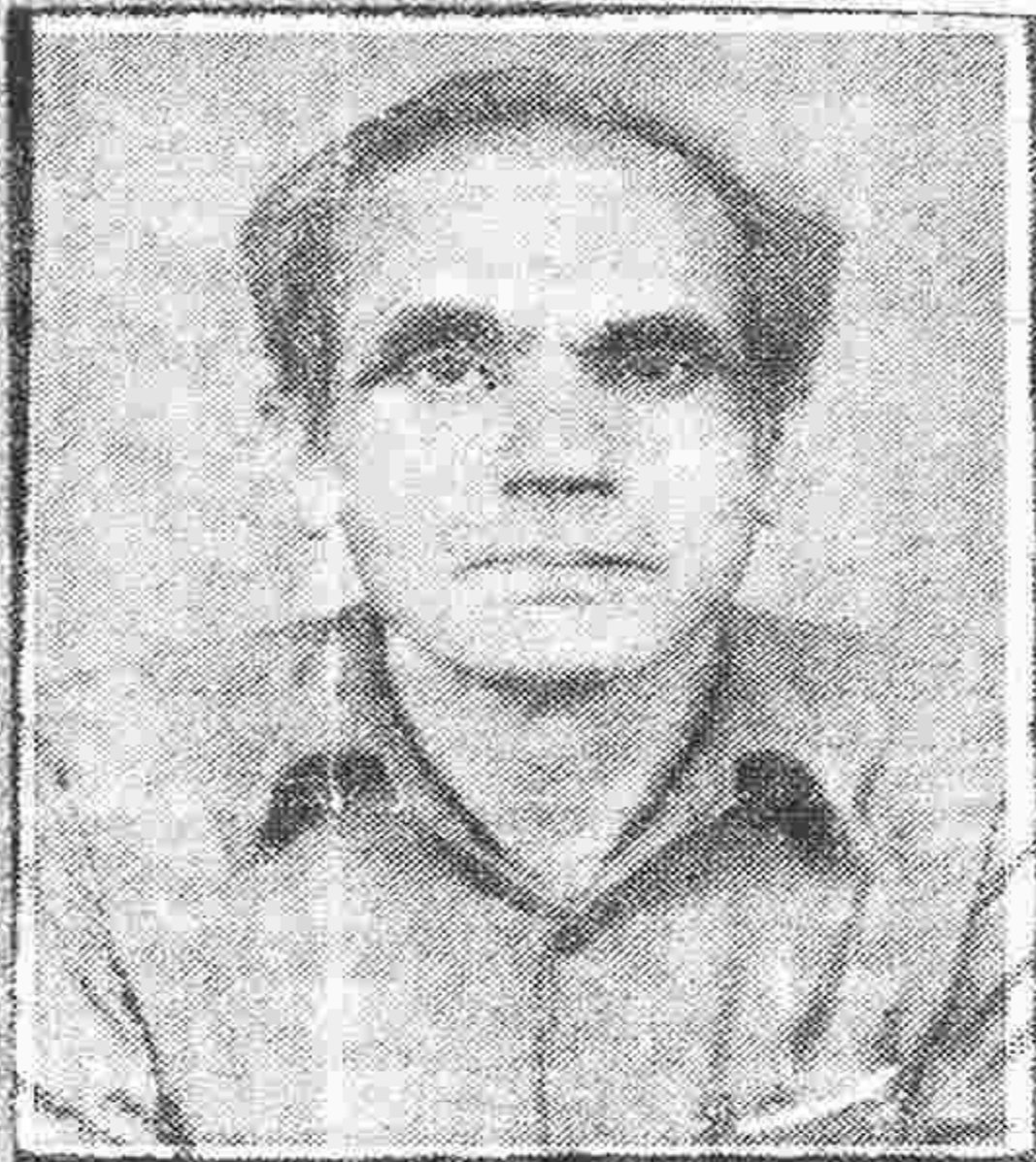
جب لگ سانس سریر میں، تب لگ رام سنبھار

۱ سنبھالیگا

یہ سب جھوٹی بندگی، بیریا پنچ نواج
ساچے مارے جھوٹ پڑھ، کاجی کرے اکاج

۱ پانچ بار ۲ قاضی ۳ نماز ۴ غلط کام

کبیر کاجی سواد بس، برہمن ہتے تب دوئی
چڑھ میتے ایک کہے، پھر کیوں ساچا ہوئی

۱ لذت ۲ دونوں ہاتھوں سے سمیٹنا

The book in hands is about the life and works of rebel saint-poet KABIR. Mr.Mateer,the author,has dealt in length the philosophy of this great poet in the perspective of various Schools of Indian Thoughts, Islam and Parsis. He has proved that KABIR was an Urdu Poet. He has successfully rejected the traditional theories about KABIR'S life; and has proved that KABIR was neither wedded to L O I, nor he had any child.

Mr. Baljit Singh Mateer, an eminent poet and Proliferous writer of Urdu, Hindi, Punjabi and English, has about two dozen books to his credit. Besides three collections of his Urdu Poetry, namely; HUSNO NOOR; ZINDGI SE MAUT TAK: and BOOND BOOND AAG, he has written books on technical subjects like Printing and Practical Journalism. His book [illegible] NAWEESI KE IBTADAI USOOL has been translated and published in Arabic, Persian and Hindi too. Mr. Mateer is considered to be a pioneer in Urdu on technical subjects.

Mr. Mateer has many critical books to his credit e.g. Vyakhya Sahit DEWAN-E-GHALIB,GEETA AUR GHALIB, MUSHAHIDA-E-GHALIB, GHALIB KI KAHANI USKI ZABANI and HAKIM AAGHA JAAN AISH,etc.

Mr. Mateer has also been awarded literary awards from Uttar Pradesh Urdu Academy, Haryana Sahitya Academy and Delhi Urdu Academy, etc. His book "MY DEAR MAJALIF" is in the press. Now he is busy in writing for Sahitya Academy, New Delhi a book titled: "Comparative